This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

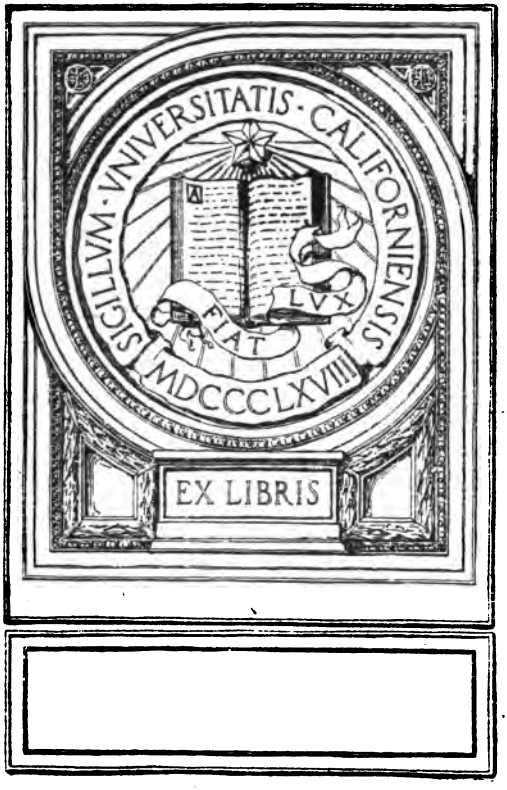
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 142 677


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT
LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Die

Seelenlehre Tertullians.

Von

Dr. theol. Gerhard Esser,

Repetent am Collegium Albertinum in Bonn.

Mit kirchlicher Approbation.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1893.

Zweigniederlassungen in Münster i. W., Osnabrück und Mainz.

B705
Z7E7

UNIV. OF
CALIFORNIA

Sr. Hochwürden dem Herrn

Dr. theol. Franz Düsterwald,

Direktor des Collegium Albertinum in Bonn

in Hochachtung und Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.

264814

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Zwecke, die psychologischen Ansichten Tertullians in ihrem Zusammenhang mit antiken Anschauungen und ihrer Verschiedenheit von denselben, wie sie sein christlicher Standpunkt bedingte, möglichst allseitig zu entwickeln. Sie will zudem die christliche Apologie auf dem Gebiete der Seelenlehre in ihrem ersten und hervorragenden Vertreter vor dem Vorwurf einer systemlosen Dialektik und polemischen Gewaltthätigkeit wahren. Deshalb war es notwendig, nicht blofs die Schrift de anima, sondern alle Schriften Tertullians besonders die dogmatischen und apologetischen, zu berücksichtigen. Abgesehen von der mit Verständnis und inniger Hingabe geschriebenen Arbeit Hauschilds (Tertullians Psychologie und Erkenntnistheorie) beschränken sich die anderen Vorarbeiten auf diesem Gebiete fast durchgehends auf ein einfaches Referat der Ansichten, welche Tertullian in seiner Schrift de anima niedergelegt hat. Da die Eschatologie Tertullians eine eigene Bearbeitung fordert, so wurde dieselbe nicht mit in den Bereich dieser Abhandlung gezogen.

Die deutschen Citate sind nach der Übersetzung von Kellner (Köln 1882), die lateinischen nach der neuen Wiener Aus-

gabe (Q. Sept. Flor. Tertulliani Opera, ex recensione Aug. Reifferscheid et G. Wissowa Vindobonae 1890), und wo diese nicht vorlag, nach der Ausgabe von Öhler (Lipsiae 1854) angeführt, wobei die Noten in der Übersetzung von Kellner und die »Patristischen Studien« von v. Hartel (in den Sitzungsberichten der philosoph.-histor. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften 121. Bd. (1890) berücksichtigt wurden.

Bonn, am Feste des hl. Joseph 1893.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Vorwort V

Einleitung

§ 1. Der philosophische Standpunkt Tertullians 1

§ 2. Die wichtigsten gegnerischen Systeme und die Stellung Tertullians zu denselben 29

Erster Abschnitt.

Die Seele für sich betrachtet.

I. Abteilung.

§ 3. Das Wesen der Seele 45

II. Abteilung. Die Qualitäten der Seele (naturalia animae)

§ 4. Die Begriffe substantia und natura bei Tertullian 57

§ 5. Ableitung der naturalia animae 62

§ 6. Die Körperlichkeit der Seele 65

§ 7. Die Örtlichkeit und Unsichtbarkeit der Seele 77

§ 8. Die Einfachheit der Seele 81

§ 9. Die Unsterblichkeit der Seele 83

§ 10. Die numerische Einheit der Seele. Einheit des Seelenlebens . 87

a) Gegen eine medizinisch-philosophische Richtung 88

b) Das Verhältnis von ψυχή und νοῦς 94

c) Gegen die platonische Dreiteilung 103

d) Das Verhältnis Tertullians zu den Stoikern 111

e) Das ἡγεμονικόν 114

f) Menschenseele und belebte Natur 118

§ 11. Die Einheit der Seele und ihre Veränderlichkeit 123

§ 12. Resultate gegenüber den Gegnern 128

§ 13. Die Seele als thätiges und leidendes Prinzip 130

§ 14. Schlaf und Traum (Ekstase) 135

§ 15. Die Erkenntnisthätigkeit der Seele.

a) Die sensualitas der Seele 141

b) Die rationalitas der Seele. Verhältnis des sensus zum intellectus 147

c) Die Bekämpfung der platonischen Ideenlehre 158

d) Die natürliche Gotteserkenntnis. Die sensus communes . 166

e) Das Ahnungsvermögen 176

f) Die sinnliche Wahrnehmung 177

§ 16. Die Güte der Seele und ihre Willensfreiheit 183
§ 17. Die Seele als Herrscherin 195

Zweiter Abschnitt.

Verhältnis von Seele und Leib.

§ 18. Die Bestandteile der menschlichen Natur 196
§ 19. Die Natureinheit des Menschen. Die Bedeutung des menschlichen Leibes 199
§ 20. Die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib 205

Dritter Abschnitt.

Die Entstehung der individuellen Menschenseele bei der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes.

§ 21. Gesichtspunkte bei Behandlung dieser Frage 210
§ 22. Kritik der Präexistenzlehre und der Seelenwanderungstheorie . 211
§ 23. Tertullians Stellung zur stoischen Theorie 217
§ 24. Die Generationstheorie Tertullians 220
Schlufs 231

UNIV. OF CALIFORNIA

Einleitung.

§ 1. Der philosophische Standpunkt Tertullians.

Zusammenhang zwischen Vernunft und Offenbarung.

Mit Tertullian tritt in der lateinischen Christenheit ein Schriftsteller von seltener Genialität, umfassender Bildung und grofser Fruchtbarkeit hervor. »Wer war,« so charakterisiert ihn Vincenz von Lerin, »gelehrter als dieser Mann, wer gewandter in allen göttlichen und menschlichen Dingen? Umfafste er doch mit einer wunderbaren Fassungskraft des Geistes die ganze Philosophie und alle Schulen der Philosophen, die Gründer und Anhänger der Schulen und all ihre Systeme, die ganze Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Ereignisse und der wissenschaftlichen Bestrebungen. Hat er nicht durch so feinen und durchdringenden Verstand sich ausgezeichnet, dafs er fast nichts zum Gegenstande seiner Bekämpfung machte, was er nicht mit seinem Scharfsinne durchschaute oder durch das Gewicht seiner Widerlegung zermalmte. . . . . Seine Vernunftgründe sind so bündig, dafs auch selbst derjenige, welcher sich nicht überreden lassen wollte, gezwungen wird, ihm Beifall zu spenden. Bei ihm sind so viele Gedanken als Worte, so viele Siege als Sätze.«[1] Ebenso hoch schätzte ihn Cyprian[2], der ihn gern und täglich las. Lactantius tadelt zwar seinen Stil, erkennt aber seine Gelehrsamkeit an.[3] Augustinus[4] und Hieronymus[5] loben seinen Scharfsinn, seinen Gedankenreichtum und seine umfassende Bildung.

Haben die Schriften Tertullians auch ihre gröfste Bedeutung auf theologischem Gebiete, als uralte Denkmäler der lateinischen

[1] Vinc. Lir. Commonit. cap. 24. [2] Hieron. catal. 53.
[3] Lactant. Div. inst. V, 1. [4] De gen. ad litt. X, 41.
[5] Cat. 53 u. ep. 83.

kirchlichen Litteratur, als älteste abendländische Quelle für Dogmatik, Moral, Kirchengeschichte, Archäologie, Disziplin und Ritus, so wird doch keiner, der seine Schriften, besonders die apologetischen und dogmatischen nur oberflächlich gelesen hat, verkennen, dafs das Urteil des Vincenz von Lerin, Tertullian habe die Schulen der Philosophie mit seinem Geiste umfafst, einen richtigen Sachverhalt wiedergiebt. Tertullian ist zunächst Apologet vom Kopf bis zu den Füfsen, aber gerade diese Stellung im wissenschaftlichen Kampfe gegen Heidentum und Häresie wies ihn notwendig auf philosophische Studien hin, zu welchen der Tiefsinn seines Geistes ihn überhaupt hindrängte. Seine Schriften zeugen daher wie einerseits von logischer Schärfe und Gewandtheit, von tiefer geistreicher Spekulation, so anderseits von einer grofsen Vertrautheit mit den philosophischen Systemen der Vergangenheit. Nichtsdestoweniger ist es beinahe Gewohnheit geworden, ihn auf Grund einiger bitteren Bemerkungen gegen die Philosophen, welche, aus dem Zusammenhang gerissen und unvermittelt vorgeführt, um so heftiger erscheinen, als Feind der Philosophie hinzustellen.[1] Man gelangt zu einem solchen Urteile, weil man sich mit leichter Mühe über den Standpunkt, den

[1] Man vergleiche das wegwerfende Urteil Zellers: Philosophie der Griechen. 3. Aufl. III. Teil 1. Abt. (Leipzig 1881) S. 137. Anm. 1. Überweg-Heinze: Grundrifs der Geschichte der Philosophie. 7. Aufl. S. 61 ff. (Berlin 1886). In einer Kritik der Schrift Hauschilds (erschienen im Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft 21. Band Jahrg. 1880 S. 55) urteilt Heinze: »Im ganzen gewinnt man aus der Schrift Hauschilds das Urteil, dafs der Denker Tertullian zwar einen eigentümlichen Standpunkt einnimmt, aber höher geschätzt werden mufs, als man meist geneigt ist anzunehmen nach seinen häufig citierten Ausfällen gegen die Philosophie.« Von dieser »höheren Schätzung« ist aber in der von ihm besorgten Ausgabe der Geschichte der Philosophie wenig zu merken. — Wohlwollend urteilt H. Ritter, Geschichte der Philosophie V. Bd. S. 417 (Hamburg 1829—53): »Die christliche Lehre erweckte in dem Manne, welcher als einen Feind aller Philosophie sich zu erkennen giebt, eine philosophische Forschung, welche über den Inhalt des christlichen Glaubens sich Rechenschaft zu geben suchte . . . Sie erweckte diese philosophische Forschung in einem Manne, welcher, der lateinischen Zunge angehörig, schon dadurch einer der Philosophie weniger günstigen Bildung sich anschlofs. Man wird nicht verkennen, dafs in Tertullian ein philosophischerer Geist lebte, als jeder andere, welcher bis zu seinem Zeitalter in der lateinischen Litteratur sich erhoben hatte.«

ein christlicher Forscher einnehmen mufs, hinwegsetzt, und weil man die besonderen Gründe, welche die Anschauungs- und Ausdrucksweise Tertullians im Kampfe gegen die Häretiker seiner Zeit bedingen, nicht genügend würdigt.

Tertullian war Christ. Aus seinen Schriften spricht ein Mann, der, was er ergriff, mit ganzer Seele und feuriger Begeisterung ergriff. Der Geist der christlichen Weltanschauung hatte in ihm eine kräftige und feurige, zugleich auch starre Natur erfafst, die alles, was sich der vom christlichen Glauben getragenen Weltanschauung und dem von ihm erfüllten inneren Leben entgegenstellte oder entgegenzustellen schien, schroff abzustofsen geneigt war. Das Christentum, aus der Offenbarung stammend, hat einen übernatürlichen göttlichen Ursprung. Als göttliche Wahrheit stand dasselbe allem philosophischen Wissen in gewissem Sinne gegenüber und machte ihm ein Ende, indem die Offenbarung alles das und noch mehr leistete, was jenes anstrebte.[1]

Als Orientierung und Stützpunkt dient ihm die innerlich geschlossene Weltanschauung des Christentums. Materialistische wie pantheistische Systeme waren damit von vornherein ausgeschlossen. Nicht persönliche Laune, nicht Vorurteile, nicht der Zeitgeist, keines dieser Motive, sondern die Grundlehren des Christentums bilden den Mafsstab, den er sowohl wie die anderen kirchlichen Schriftsteller[2] an die ihnen vor Augen liegenden philosophischen Systeme anlegten. Dieser prinzipielle Standpunkt liefs jedoch die Stellung, welche man in der Beurteilung der griechischen Philosophie einnehmen sollte, noch unentschieden. Sie konnte günstig und ungünstig ausfallen. Immerhin wurde gegenüber denjenigen, welche in der Philosophie die Wahrheit und den Leitstern für das Leben suchten, ein Urteil über die Gesamt-Philosophie in ihrer konkreten Entwicklung leicht ge-

[1] Ad nationes I, 4: Veritatem philosophi quidem affectant, possident autem Christiani. De pallio 6: Gaude pallium et exulta, melior jam te philosophia dignata est, ex quo Christianum vestire coepisti.

[2] Dafs dieser Standpunkt den Apologeten gemeinsam war, vergl. A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte 2. Aufl. I, 420 ff. (Freiburg i. Br. 1888). M. Glossner: im Jahrbuch für Philosophie und spek. Theol. (Paderborn 1887.)

macht durch den einfachen Vergleich der durch die Offenbarung gegebenen Einheit der Weltanschauung mit der bunten Mannigfaltigkeit sich widerstreitender philosophischer Systeme.[1] Die imposante Antwort der Christen auf die Skepsis, welche in alle wissenschaftlichen Kreise eingedrungen war, war die Sicherheit ihrer Erkenntnis, die Festigkeit ihres Glaubens. »Wer könnte es,« sagt Hauschild[2] mit Recht, »Tertullian verargen, wenn er weder von einem der zahlreichen philosophischen Systeme, von denen immer eins das andere verdrängt und keines genügt hatte, etwas mehr wissen, noch mit unterschiedlichen Scherben aus dem allgemeinen Trümmerhaufen der Versuche zur Lösung des Welträtsels sich selbst eine philosophische Weltanschauung als Eklektiker aufbauen und herrichten wollte.«

Für die Beurteilung unseres Schriftstellers ergiebt sich hieraus folgendes: Das Christentum gilt ihm nicht als etwas auf dem Wege mühsamer philosophischer Forschung zu Erzeugendes, sondern als ein Gegebenes, das im Glauben aufgenommen und festgehalten wird. Es ist nicht eine Art Philosophie, sondern ein negotium divinum[3], die auf ihm beruhende Welt- und Lebensanschauung die prima sapientia.[4] Mit aller nur wünschenswerten Klarheit entwickelt er diesen Gedanken in der Schrift de praescr., zugleich einen Grundsatz des theologischen Forschens aufstellend, der für alle Zeit maſsgebend ist.[5] Wäre das Christentum ein philosophisches System, dann hätte die Häresie, — ein Wählen zwischen seinen Lehren, ein Umdeuten derselben (cap. 6) — irgendwelche logische Berechtigung; ist es göttliche Offenbarung, so hat es in allen Punkten dieselbe göttliche Garantie und der Glaubensgrund ist für alle Punkte identisch. Menschliche Lehren sind der freien Abschätzung des einzelnen überlassen, eine

---

[1] Dieser Widerstreit der philos. Systeme wird von Tertullian oft betont, z. B. Apolog. 47. ad nat. 2, 2: philosophorum sapientia, cujus infirmitatem prima haec contestatur varietas opinionum, veniens de ignorantia veritatis.

[2] G. R. Hauschild: Tertullians Psychologie und Erkenntnistheorie. (Programm des Gymnasiums zu Frankfurt a. M. 1880) S. 1.

[3] Apolog. 46. [4] Ad nat. I, 4.

[5] Vgl. hierzu Dittrich: De Tertulliano christianae veritatis regulae contra haereticorum licentiam vindice commentatio (Index lectionum in Lyceo Regio Hosiano Brunsbergensi 1876 u. 77).

göttliche Offenbarung fordert Zustimmung zu ihrem ganzen Inhalte. Ist also die Frage so gestellt, ob der Glaubensinhalt selbst einer kritischen Prüfung auf Wahrheit und Falschheit unterworfen werden müsse, bei einem, welcher zum Glauben gelangt ist, oder auch ob eine Forschung losgelöst vom Glauben über den Glaubensinhalt hinaus nach neuen höheren Wahrheiten angänglich sei, so verneint sie Tertullian mit aller Entschiedenheit. Eine solche Methode, die vom positiven Zweifel ausgeht, zerstört den Glauben.[1] Und nicht bloſs in spezieller Anwendung auf das Gebiet des Glaubens und der theologischen Forschung, sondern allgemein verwirft er den absoluten Zweifel als unnatürlich und unmöglich.[2] Ein fortwährendes Suchen ohne Finden einer festen Wahrheit, ein Suchen, welches nur suchen, nicht finden will, ist ihm ein Streben ohne Ziel und deshalb ohne Sinn. Das Streben der menschlichen Vernunft findet sein Ziel in der Wahrheit. So stellt er sich einem »regel- und ziellosen Forschen besonders in religiösen Dingen entgegen und weist auf die Notwendigkeit einer sicheren Wahrheit hin, in welcher das Bedürfnis des menschlichen Geistes seine Ruhe findet«.[3] Im Zusammenhange mit diesen Ausführungen verliert die gegen die Dialektik des Aristoteles gerichtete Stelle[4] viel von ihrer Härte. Abgesehen davon, daſs dieselbe zunächst gegen den Miſsbrauch derselben, gegen eine Methode, die »alles behandelt, um schlieſslich nichts behandelt zu haben«, gerichtet ist, will sie betonen, daſs das Christentum nach Ursprung und Charakter von jedem philosophischen Lehrsystem verschieden und es deshalb unstatthaft ist, auf die göttliche Offenbarung eine Art dialektischer Diskussion anzuwenden, welche den menschlichen Wissenschaften eigen ist.[5] Daſs er die Dialektik

[1] De praesc. 9. 10. 11. 14.; de carne Christi 2. de anima 26.

[2] De praesc. 9. Unius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse. 11. Finis est quaerendi . . . . Viderit, qui quaerit semper, quia non invenit.

[3] A. Neander: Antignostikus. (Berlin 1849) S. 330.

[4] De praesc. 7.

[5] L. c. Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? . . . . Viderint, qui stoicum et platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum; . . . . cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius: credimus, non esse, quod ultra credere debeamus. Vgl. hierzu Freppel: Cours

nicht an sich verwarf, beweisen mehr als zur Genüge seine eigenen Schriften, von welchen manche an logischer Schärfe und Gewandtheit sich mit denen jedes anderen Schriftstellers messen können.

Die unverrückbare Stellung des gläubigen Christen auf dem festen Boden der göttlichen Offenbarung schliefst den Vernunftgebrauch nicht aus. Tertullian fordert und gestattet ihn. Die Annahme der göttlichen Offenbarung ist ihm keineswegs ein blinder Akt, und das Festhalten des Glaubens durchaus nicht unvernünftig.[1] Er fordert das Forschen und Suchen vor allem für diejenigen, die noch aufserhalb der christlichen Religion stehen, und er unterscheidet genau zwischen einer Prüfung vor Annahme des Glaubens auf seine Glaubwürdigkeit und jener anderen, welche nach Annahme desselben ihn wieder in Frage stellt. Jene hat den Glauben zum Ziel, diese den Unglauben zum Prinzip.[2] Ein Apologet des Christentums konnte nicht anders denken. So sehr Tertullian es abweist, die christliche Religion zu einer Art Philosophie herabzuwürdigen, ebenso sehr hat er geltend gemacht, dafs dieselbe ihren Anknüpfungspunkt in der Natur und Vernunft habe. Hat er das der Natur anhaftende Böse und ihre Erlösungsbedürftigkeit nachdrücklich betont, so hat er das der Natur innewohnende Gottverwandte und die Empfänglichkeit für die Erlösung mit derselben Stärke ausgesprochen, und es war seine Aufgabe, im apologetischen Interesse nachzuweisen, dafs das Christentum den Grundbedürfnissen des Menschen einzig und allein entspreche. Er verlangt, dafs man untersuche, was das Christentum sei. »Unter-

---

d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1861 III edit. tom. II. Paris 1887. pag. 165—190.

[1] Advers. Marcionem V, 1. Nihil interim credam, nisi nihil temere credendum. De praesc. 9. u. 10. vgl. 10. non credidisses, si non invenisses, sicut non quaesisses, nisi ut invenires.

[2] De praesc. 9—14. cap. 14. Cum enim quaerunt adhuc nondum tenent, cum autem non tenent, nondum crediderunt, non sunt christiani . . . . Antequam defendant, negant, quod confitentur se nondum credidisse, dum quaerunt. Es ist unbegreiflich, wie G. Ludwig: »Tertullians Ethik in durchaus objektiver Darstellung«. (Leipzig 1885) S. 112 u. 113 in de praesc. 9—14 einen »vollen Widerspruch« finden will.

suchet, ob die Gottheit Christi eine wahre sei.«[1] Wenn er den Heiden gegenüber als Beweis für die Wahrheit des Christentums dasselbe vor allem zeigte, wie es sich praktisch darthat, die sittlichen Lehren desselben und das Leben der Christen in den Vordergrund stellte, so that er es sicher nicht, als ob er den Zusammenhang zwischen Lehre und Leben, zwischen der Wurzel und der Frucht verkannt hätte, sondern um von der Frucht auf den Baum schliefsen zu lassen. Ein Mann, der die Wirkung dieses Beweises »des Geistes und der Kraft« an sich selbst erfahren, war im didaktischen Interesse um so mehr dazu genötigt, als eine theoretische Darlegung über den »Zusammenhang zwischen Dogmatischem und Ethischem im Christentum« mehr Wirkung hat für eine ausgebildete wissenschaftliche Reflexion, welche dem Glauben günstig gestimmt ist. Tertullian wollte aber die christliche Religion als eine solche darstellen, welche im Gegensatz zu philosophischen Systemen die wahre Gotteserkenntnis zum Gemeingut aller machte und durch die Erhabenheit ihrer Moral und den sittigenden Einfluſs auf das ganze Volk alle philosophischen Systeme in den Schatten stellte.[2] Dazu kommt, daſs selbst in der Philosophie und im Geiste der damaligen Welt das moralistische Element das mächtigste war. Das Theoretische übrigens ist dabei nicht vernachlässigt. Die natürlichen Wahrheiten des Christentums, vor allem das Dasein eines überweltlichen Gottes und die Unsterblichkeit der Seele werden vom Standpunkt des vernünftigen Denkens aus bewiesen. Man braucht nur das 2. Buch ad nationes, welches die philosophischen Systeme in Bezug auf ihre Gotteslehre durchgeht, zu lesen, um auf den ersten Blick zu sehen, daſs Tertullian den Beweis für das Dasein eines Gottes in dem vernünftigen Denken findet, und zu erkennen, wie seine Argumentation sich zu ihrem Vorteile von dem ähnlich veranlagten Werke Ciceros de natura deorum unterscheidet.[3]

Von hier aus gab es nun einen doppelten Weg zur Beurteilung der philosophischen Arbeiten der Vergangenheit in ihrer Beziehung zum Christentum. Man konnte unbefangen die Gedankenarbeit besonders der besseren griechischen Philosophen in ihrem Verhältnis zum Christentum prüfen, das Verwandte und

[1] Apolog. 21. [2] Apolog. 46. [3] Vgl. Freppel l. c. tom. I. 79—92.

Gegensätzliche unterscheiden, man konnte weniger unbefangen den Blick allein auf das letztere richten, und dies lag um so näher, wenn man sich in eine polemische Richtung gegen die heidnische Philosophie hineingedrängt sah, da die angestrebte Verschmelzung philosophischer Spekulationen mit christlichen Ideen die Wahrheiten des Christentums verfälschte oder in Frage stellte. Tertullian aber steht mitten im Kampfe gegen Häresieen, die ebenso vielgestaltig sind wie die philosophischen Systeme, »von welchen sie ihre Ausrüstung erhalten«.[1] Er mufs den Versuch bekämpfen, an Stelle der geoffenbarten Religion eine Religionsphilosophie zu setzen, welche ihrem wesentlichen Inhalte nach heidnisch ist. In schroffer Weise nimmt er seine Stellung gegen diejenigen, welche ein »stoisches, platonisches oder dialektisches Christentum« unter Zuhülfenahme philosophischer Lehrsätze aufbringen wollen, und eifert deshalb gegen die Philosophie, »die Nachäfferin und Verfälscherin der Wahrheit, die selbst vielgeteilt ist in ihren Häresieen durch die Mannigfaltigkeit der Schulen, welche einander bekämpfen«, aber es ist dieselbe Philosophie, vor welcher der Apostel (Kol. 2, 8) als leerem Trug gewarnt hatte.[2] Es ist wahr, die Urteile Tertullians wären, wenn man sie als Urteile über die Philosophie überhaupt hinstellte, ungerecht und einseitig, aber man bedenke, dafs ihm immer das Bild des Gnosticismus vor Augen schwebte. In diesem hat er das Gemeinsame des Gegensatzes gegen die christliche Weltanschauung zusammengefafst und in den vielgestalteten Systemen desselben nur die Ableitung aus der einen Quelle der philosophischen Schulen gesehen. Wenn er den Gnosticismus aus der griechischen Philosophie ableitet, so müssen wir erwägen, dafs ihm die Spekulation nur in der Form der griechischen Philosophie bekannt war. »Das zum Grunde liegende Wahre ist doch immer die Entstehung der gnostischen Systeme aus einer Verschmelzung fremder spekulativer und christlicher Elemente.«[3] Er sieht in den

[1] De praesc. 7.

[2] De praesc. 7. Apolog. 47. Nec mirum si vetus instrumentum ingenia philosophorum interverterunt. Ex horum semine et nostram hanc novitiolam paraturam viri quidam suis opinionibus ad philosophicas sententias adulteraverunt et de una via obliquos multos tramites et inexplicabiles sciderunt.

[3] Neander. a. a. O. 319. Vgl. Baur: Christliche Gnosis. Tübingen 1835.

Philosophen die »Patriarchen der Häretiker«. Sein Urteil geht deshalb bloſs indirekt auf die Philosophen, ja er bedauert es, »daſs Plato der Spezereiladen für die Häretiker geworden ist.«[1] Zudem wird man immerhin zwischen Philosophie und Philosophen unterscheiden müssen und ein hartes Urteil über letztere noch nicht zu einem Verwerfungsurteile über erstere stempeln können. Berücksichtigt man dazu, daſs Tertullian noch ganz wurzelt in der scheuen Furcht vor allem Heidnischen, die auch in manchen seiner sittlichen Anschauungen hervortritt, so werden viele seiner Ausdrücke zwar als bitter, aber nicht als der Philosophie überhaupt feindlich gelten. Verhält es sich doch mit der Ausdrucksweise Platos gegen die sophistische Redekunst ähnlich,[2] und werden doch seine harten Urteile über den untergeordneten Wert der Beredsamkeit nach dem Maſsstabe gemessen, daſs sie gegen den Miſsbrauch derselben von seiten der Sophisten gerichtet waren. Was gegenüber Plato billig, muſs doch gegenüber Tertullian recht sein. Ein jeder hat das Recht, daſs man ihn nicht von einem abstrakten, sondern von dem konkreten Standpunkte aus beurteilt, den er im Kampfe gegen seine Gegner einzunehmen hat, und bei jeder Beurteilung, die Spätere ihren Vorgängern zu teil werden lassen, darf das zeitgeschichtliche Interesse, das sie leitete, nicht unberücksichtigt bleiben. Wer sodann gerecht und wohlwollend zugleich urteilt, wird auch das in Anschlag bringen, was man die Individualität nennt. Tertullians feurige Natur spricht aus allen seinen Schriften. Seine scharf ausgeprägte Individualität macht das Wort in seiner streitfertigen Hand zu einer scharf schneidenden Waffe. Die Sprache preſst er schonungslos und eng in seine Gedankenformen, und durch überraschende Wendungen, scharfe Antithesen treibt er den Gegner vor sich her.[3] Je schärfer aber die Antithesen, um so

---

S. 144. Harnack. a. a. O. 192. »Darüber kann kein Zweifel sein, daſs der Gnosticismus, welcher ein Faktor in der dogmengeschichtlichen Bewegung geworden ist, in der Hauptsache griechisches Gepräge getragen hat.«

[1] De anima 23: Doleo bona fide, Platonem omnium haereticorum condimentarium factum.

[2] Vgl. Zeller a. a. O. II[1]. 4. Aufl. S. 608 u. 945 f.

[3] Über das Latein Tertullians vgl. das Urteil Hauschilds: Tertullian als Wortbildner. Programm der Realschule zu Leipzig 1876. S. 29. (Glücklich

gröfser ist die Gefahr der Übertreibung. Kraftausdrücke, wie sie Tertullian liebt, sind oft wahr und falsch zugleich, wahr dem Gegner gegenüber, falsch, wenn man sie verallgemeinert. Wenn man nun einige schroffe Ausdrücke eines solchen Schriftstellers anführt, meint man damit den ganzen Mann charakterisiert zu haben? Eine Kritik, die auf der Oberfläche verweilt, ist immer geneigt, mehr das Negative hervorzuheben. Wird eine solche auf einen Schriftsteller wie Tertullian angewandt, so wird er dem Geschicke nicht entrinnen, dafs man seine Oxymora herausgreift und ausbeutet, um seine tiefsinnigen Hauptgedanken nicht zu finden, oder ihnen zu wenig nachzuforschen. »Wer einer von Charakter durchdrungenen Schreibart die Schwächen augenblicklicher Aufwallungen und kühner Übertreibungen zu vergeben weifs, der wird die grofsen Schönheiten seiner Aufsätze mit Liebe verfolgen können.« [1]

Hat nun Tertullian ohne Licht und Schatten zu trennen wenigstens die ganze heidnische Philosophie in Bausch und Bogen verworfen, nichts Gutes und Wahres in ihr anerkannt, sie »ganz als das Werk der Dämonen aufgefafst«? Uneingeschränkt kann man zugeben, dafs er die Bedeutung der griechischen Philosophie im Weltplane Gottes und die providentielle Führung der Heidenwelt auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntnis zum Christentum hin nicht voll und ganz erfafst und sich zu der Höhe der religiösen Geschichtsanschauung der Alexandriner nicht erhoben hat, ja dafs er selbst hinter früheren Apologeten wie Justinus zurückbleibt. Die Bedeutung eines Sokrates, der platonischen und aristotelischen Philosophie hat er nicht vollkommen zu würdigen verstanden. Höher stellt er die Stoa, welcher er manches entlehnt, und besonders schätzt er den Seneca. Die Gründe, welche es verhinderten, dafs er sich zu einer ungetrübten Betrachtung erhob, sind soeben angeführt. Man würde ihm aber

---

ist Hauschild in dem Nachweis, dafs Tertullian in der Neubildung lateinischer Ausdrücke für bestimmte philosophische termini technici sich viel genauer an die Bedeutung der griechischen Wörter hält als z. B. Cicero.) Jos. Schmidt: Commentatio de latinitate Tert. Erlangen (Programm) 1870. Codamin: de Tertulliano religionis patrono et praecipue apud Latinos christianae linguae artifice. Lugd. 1878.

[1] Ritter a. O. 363.

unrecht thun, wenn man ihm eine allseitige Verwerfung auch nur der hellenistischen Philosophie zur Last legte. Wenn er selbst den Häresieen eine indirekte Bedeutung für die Ausgestaltung und Verteidigung des Glaubens beilegt und die Wahrheitselemente bei ihnen nicht übersieht[1], so kann man schon von vornherein sicher sein, dafs er es bei der vorchristlichen Philosophie nicht weniger thut. So leugnet er keineswegs, dafs die Philosophen in manchen Punkten mit den Wahrheiten des Christentums übereinstimmen; — zwischen ihnen und der Offenbarung giebt es Berührungspunkte.[2] Wie andere Apologeten ist auch er nicht abgeneigt anzunehmen, dafs einige von ihnen mit den alttestamentlichen Offenbarungsschriften bekannt gewesen seien.[3] Keineswegs verwirft er das Verfahren früherer Apologeten, Zeugnisse für die christliche Wahrheit aus den Schriften der Philosophen zu sammeln; — er zählt diese Zeugnisse unter die Beweismittel der christlichen Apologetik. — Dieses an und für sich zweckmäfsige Verfahren hat nur nicht den erwünschten und berechtigten Erfolg gehabt.[4] Hierzu kommt noch ein anderes. Tertullian war zu sehr von dem Bewufstsein des unvertilgbaren Gottverwandten in der Seele, von der durch die Mitgift der Vernunft begründeten Anlage der Natur auf die Wahrheit durchdrungen, um den Anknüpfungspunkt, den das Übernatürliche in der Natur findet, verkennen, zu sehr auch durchdrungen von dem Prozefs der Entwicklung, welcher sich in der Menschheit zeigt, um jede natürliche Entfaltung des angeborenen Vernunftlichtes nach allen ihren Teilen verwerfen zu können. Es ist unbestreitbar ein inhaltreicher Gedanke, welcher in seiner These von der anima naturaliter christiana hervortritt, als Hauptaufgabe und Zweck der Apologetik treffend und schön den Nachweis hinstellend, dafs das Christentum den Grundbedürfnissen der vernünftigen Seele entspricht, das Übernatürliche alles wahrhaft Natürliche in sich

[1] De praesc. 1—4. Apolog. 47. Omnia adversus veritatem de ipsa veritate constructa sunt.

[2] De an. 2. Plane non negabimus, aliquando philosophos juxta nostra sensisse.

[3] Apol. 47.

[4] De testim. an. 1 . . . . ex litteris receptissimis philosophorum . . . . testimonia excerpere christianae veritatis . . . . argumenta christianae defensionis.

schliefst, bestätigt und krönt. Es ist durchaus nicht »ein bloſs subjektives Element, ein subjektives Bedürfnis des Gemütes«, welches er als die Quelle betrachtet, aus welcher die religiöse Wahrheit fliefse, »während bei den Philosophen das objektive Erkennen, der intellektualistische Wissenstrieb vorherrsche« [1] Vielmehr ist es ein höchst objektives Element, welches Tertullian betont, so objektiv wie die menschliche Natur und die Wahrheit selbst, welche die menschliche Vernunft potentialiter in sich trägt. Gegenüber den verwirrenden Meinungen der Philosophen verlangt er das Zurückgehen auf das Ursprüngliche, auf jenes Unmittelbare, welches jeder philosophischen Erkenntnis zum Ausgangspunkt dienen muſs, welches sie aber nicht umstürzen oder in Frage stellen darf. Er will, wo die Skepsis alles zernagt, und alles in Verwirrung geraten ist, den Blick zurückrichten auf die ursprüngliche Quelle aller vernünftigen Wahrheit, auf die Natur der Seele, die früher ist als alle Philosophie, auf jene Wahrheiten, welche die Natur, weil sie vernünftig ist, in sich enthält, und welche sie ohne besondere Reflexion als den Wiederstrahl des in ihr wohnenden Lichtes produziert. »Alles, was wider die Natur ist, verdient das Brandmal der Ungeheuerlichkeit, die Natur aber bietet den ursprünglichen Maſsstab für das richtige Verhalten der Dinge.« [2] Ja die Fortdauer der Vernunft in der Menschheit bietet eine stete authentische Interpretation und Ausbildung des Vernunftgesetzes, ähnlich wie die Gegenwart des hl. Geistes in der Kirche eine zuverlässige Anwendung der Offenbarungslehren. [3] Nicht seine feurige Natur ist es, welche Tertullian bestimmt, mehr auf das Ursprüngliche zurückgehen, als auf das Mittelbare und Abgeleitete Rücksicht zu nehmen, sondern die Verworrenheit und Trostlosigkeit der philosophischen Systeme, welchen niemand mehr Vertrauen schenkte, ist es, was seinen praktischen Geist veranlaſst, ein Zurückgehen auf die Natur zu fordern, zunächst im apologetischen Interesse, sodann aber um einen allgemeinen

[1] Wie Neander a. a. O. 66 meint, als ob Tertullian die Gottes- und Unsterblichkeitsidee im Sinne der Gefühlstheologie nur auf Grund des »religiösen Selbstbewuſstseins«, des »innersten Gefühls« u. s. w. für wahr gehalten, und dieses Fürwahrhalten als auf »blinder Notwendigkeit«, auf »religiösem Instinkt« und nicht auf vernünftigen Gründen beruhend gedacht habe.

[2] De corona mil. 5. 6. [3] De cor. mil. 4.

Grundsatz aufzustellen[1] und einen gemeinsamen Boden zu konstruieren, auf welchem sich alle, auch die mit der Philosophie nicht Vertrauten, begegnen können. In einer Zeit, die an der Philosophie verzweifelte, und in welcher Varro das herbe Urteil aussprechen konnte: »nemo unquam febricitans somniavit aliquid tam nefandum, quod non dicat aliquis philosophus,«[2] trägt diese Methode Tertullians ihre Berechtigung und Notwendigkeit in sich selbst. Er tadelt es an der Philosophie, die sich dieses Gemeinsinnes bemächtigt hat, dafs »sie ihn zur Verherrlichung ihrer eigenen Kunstfertigkeit aufgeblasen, aus Eifer für eine Redefertigkeit, die alles Beliebige zu beweisen und abzuleugnen versteht und mehr durch Wortschwall als durch Belehrungen gewinnt«. Er tadelt es ferner, »dafs die Philosophen für alles die Grundsätze zum voraus feststellen und nach diesen voreingenommenen Grundsätzen ihres Sondersystemes alles beurteilen und so ihre Meinungen zu Naturgesetzen stempeln. Dies könnte man sich dann gefallen lassen, wenn die Philosophie sich selbst als eine naturgemäfse bewiese, die an der Natur auf Grund ihrer gleichartigen Beschaffenheit teil hat.«[3] Der Wahrheit kommt aber der Charakter der Allgemeinheit zu, und wie anders stellt sich hier das »Zeugnis der Seele« dar gegenüber dem Wirrwarr der philosophischen Ansichten![4] Tertullian fordert aber nicht blofs den Vernunftgebrauch für jene, welche noch nicht zum Glauben gelangt sind, nicht blofs sieht er in den natürlichen Wahrheiten der christlichen Religion die Bestätigung der Postulate der anima naturaliter christiana, er hat auch jene Forschung gebilligt, welche vom Glauben ausgehend und auf dem unerschütterlichen Fundamente desselben basierend, den Inhalt desselben denkend zu erfassen sucht, ihn sowohl gegen die Angriffe verteidigt als auch ein wahres und fruchtbares Verständnis desselben zu erlangen strebt. Ist er doch selbst im Abendlande der geistvolle Bahnbrecher, der mit Würde und Kraft, nicht minder kühn wie die Gnostiker, nur nicht verwegen abseits vom Glauben, sondern

---

[1] De test. an. per totum. De an. 2.

[2] Vgl. Jahrb. für Philosophie und spekul. Theol. Herausgegeben von Commer. Paderborn 1887. S. 154.

[3] De anima 2. [4] De testim. an. 5.

wurzelnd in demselben eine wahre Gnosis vorbereitet und angebahnt und als einer der ersten an dem Baue christlicher Glaubenswissenschaft gearbeitet hat. »Wenn,« wie Möhler[1] bemerkt, »kaum einer mit solchem Ernst und solchem Schmerzgefühl wehmütig sinnend vor der gefallenen Menschennatur stand,« so bildet anderseits die Erhebung der menschlichen Natur, das recenseri in Christo, das Faktum der Inkarnation mit den dadurch neu begründeten Beziehungen die belebende Mitte für seine gesamte theoretische und praktische Darstellung des Christentums. Mit höchster Klarheit und Präzision spricht er den Grundsatz aus, dafs der Glaube Fundament und bleibende Richtschnur dieser Spekulation dieser »besseren Philosophie« sei.[2] Wie scharf er auch dem Mifsbrauche

[1] Patrologie. Regensburg 1840 S. 749.

[2] De praesc. 12. Quaeramus ergo in nostro et a nostris et de nostro. 14. Manente forma ejus (regulae) in suo ordine, quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas. Der Grund, weshalb die »gnostischen Spekulationen proskribiert, die apologetischen dagegen legitimiert wurden«, soll nach Harnack a. a. O. 414 darin liegen, dafs die Apologeten das Christentum »rational« gemacht haben, ohne den überlieferten historischen Stoff desselben anzutasten oder ihm etwas hinzuzufügen. »Das Geheimnis des epochemachenden Erfolges der apologetischen Philosophie liegt in der Thatsache, dafs diese christlichen Philosophen das Evangelium inhaltlich auf eine Form gebracht haben, welche dem common sense aller ernst Denkenden des Zeitalters entsprach, während sie den überkommenen positiven Stoff, die Geschichte und Verehrung Christi miteingeschlossen, für die noch fehlende und bisher mit heifsem Bemühen gesuchte Beglaubigung und Versicherung dieser vernünftigen Religion zu benützen verstanden.« Die »Vorstellung der Apologeten vom Wesen der Offenbarung und dem Inhalt der Vernunft sei die gewesen, dafs die Offenbarung blofs übernatürlich sei in der Form, nicht in dem Inhalte, da dieser sich mit dem Vernunftinhalte decke« (S. 438). Dadurch sollen dann die Apologeten die griechisch-römische Welt gewonnen haben (414). — Hier ist offenbar Wahres mit Falschem vermischt. Wahr ist, dafs das Christentum seine Glaubwürdigkeit und Vernunftgemäfsheit in sich selbst trägt, und mit Geschick und jenem Glück, welches die Wahrheit immer hat, haben die Apologeten dieses geltend gemacht. Aber die grofse weltgeschichtliche Thatsache, dafs die römisch-griechische Welt an den Gekreuzigten glaubte, der ihnen anfangs eine Thorheit war, daraus erklären zu wollen, dafs der ganze Inhalt des Christentums »rational gemacht worden sei«, ist als ebenso mifslungen anzusehen, wie die Anstrengungen der Materialisten, das Leben aus einer Komplikation der stofflichen Kräfte herzuleiten. Die «Verehrung« Christi haben auch die Gnostiker im wesentlichen nicht angetastet, wenn sie auch den »historischen Stoff« nach ihrer Weise

der Gnosis, wie er sie bei den Häretikern vor sich hatte, entgegentritt, so billigt er doch theologische Wissenschaft, wenn sie nur der Regel des Glaubens treu bleibt; und gewifs hat er recht,

bearbeiten mufsten. Bei ihnen ist aber das Christliche nur äufsere Form, der Inhalt heidnisch; bei den Apologeten ist, soweit sie theologisch spekulieren, das Christentum, und zwar das ganze, Basis und Norm. Ist übrigens der »positive historische Stoff, den die Apologeten stehen liefsen«, blofs historischer Stoff ohne Glaubensinhalt? oder ist nicht dieser historische Stoff, besonders, was den Gründer des Christentums betrifft, auch Glaubenssache im eminentesten Sinne des Wortes? Die Offenbarung ist nicht wie eine Schulweisheit, ein System von Lehren und lehrhaften Worten, sondern eine höhere Welt von Lehren, Thaten und Werken. Lehre und That stehen in organischem, unzerreifsbarem Zusammenhang. Den Glauben an den historischen Christus, als den Sohn Gottes haben die Apologeten gefordert, und indem sie den überlieferten historischen Stoff stehen liefsen, haben sie ihn als das stehen lassen, was er ist: That und Lehre zugleich. Wie sie denselben blofs »zur Versicherung dieser vernünftigen Religion« zu benützen verstanden haben sollten, ist schlechthin unerfindlich, selbst dann, wenn diejenigen, an welchen solche Versuche gemacht werden sollten, über alle Mafsen beschränkt gewesen wären. Wie wenig übrigens Tertullian (und bei ihm soll der Offenbarungscharakter des Christentums noch mehr zurückgetreten sein als bei den übrigen Apologeten, Seite 434) gesonnen war, den ganzen Inhalt des Christentums als Vernunftwahrheit erscheinen zu lassen, beweisen mehr als zur Genüge seine oft citierten und mifsbrauchten Worte de carne Christi 4—6. Die kirchlichen Theologen haben Philosophie und menschliche Wissenschaft in den Dienst des Glaubens gestellt, aber ohne dafs sie das Christentum »hellenisiert« hätten; sie wollten die Offenbarung nicht zum Spielball menschlicher Philosopheme oder zum Probierstück für die Konstruktion gigantischer Systeme des .Irrtums herabwürdigen. Zu welchen Resultaten man gelangen kann, wenn man nur will, und die Entwicklung eines philosophischen Systems auf das Christentum überträgt, beweist die frappante These desselben Verfassers, dafs der Gnosticismus der Vorläufer oder rechtmäfsige Vater des Katholicismus sei, jener die akute Verweltlichung des Christentums, dieser die allmählich gewordene darstelle, dieser habe in jenem schon einen halben Sieg erlangt. (190. 191.) Unter den Beweisen imponiert noch am meisten, dafs die gnostischen Oden, Zauberformeln, magischen Bücher (!) u. s. w. in der katholischen Kirche legitimiert worden seien (»Geheimlehren, heilige Formeln, Aberglauben und Schwindel« (!) Seite 204). Wenn man dann die Übersicht über die wichtigsten gnostischen Lehren (214 ff.) liest, wird man sich doch sagen müssen, dafs die Apologeten und die Kirche den »Schwindel« den Gnostikern überlassen haben. Nach H. hätten die kirchlichen Schriftsteller in allmählicher Umbildung dasselbe Ziel verfolgt, wie die Gnostiker in akuter, also sich selbst unbewufst mit ihnen auf demselben Standpunkte befunden, nämlich das Christentum zu hellenisieren und in blofse Religionsphilosophie umzusetzen.

wenn er glaubt ermahnen zu müssen, diese höchste aller Spekulationen sei mit Vorsicht und Glaubensbescheidenheit zu führen, damit man nicht dem eiteln und verwegenen Treiben der Häretiker anheimfalle, welches er plastisch schildert.[1] Zum Beweise, dafs er frei war von jeder Voreingenommenheit wie von jedem Wissensstolze, wird man es gerne sehen, wenn er, im Gegensatze zu den höheren »Geistesmenschen« der Gnostiker, den Gedanken zurückweist, es habe der gelehrte Christ einen wesentlich höheren Vorzug vor dem einfachen Gläubigen.[2]

Fügen wir hierzu noch einige Gesichtspunkte, welche in dem Gesagten teilweise schon berührt sind, so wird es möglich sein, über den Standpunkt, welchen Tertullian bei seiner Spekulation einnahm, ein abschliefsendes Urteil zu fällen.

a) Tertullian erkennt zwei Quellen der Wahrheit an, Offenbarung und Vernunft, unterscheidet genau die natürliche von der übernatürlichen Erkenntnis, letztere hat erstere zur Voraussetzung[3], wie die Gnade die Natur. Wenn Hauschild

---

Unbegreiflich ist es nur, dafs sie ihre »Freunde« bis aufs Messer bekämpft haben. Kurz die ganze Annahme Harnacks »scheint nicht blofs paradox zu sein», wie der Verfasser selbst sagt (414 u. 191), sondern ist voll von Widersprüchen.

[1] De praesc. 14. u. 41. 42.

[2] De praesc. 14. adv. Valent. 3. Vgl. August. serm. 240, 1. Qui novit, quomodo ista defendat, doctior est, non fidelior.

[3] Die ganze Beweisführung gegen den »unbekannten Gott« des Marcion beruht auf dem Nachweis, dafs ein Gott, der nicht natürlich aus der Schöpfung erkennbar sei und nur als guter Gott in der Erlösung sich offenbart habe, ein Unding sei. Hierdurch bahnt sich Tertullian den Weg, um den Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung zu erkennen, und so dem rechten Verständnis für die weltgeschichtliche Bedeutung der Erlösung näher zu kommen, als Marcion (der »Repräsentant eines wenngleich sich selbst nicht recht verstehenden und im Gegensatz sich verirrenden protestantischen Geistes« Neander l. c. 401), der für ein System göttlicher Thaten keinen Blick hatte, und durch den Gegensatz zwischen Schöpfung und Erlösung, A. u. N. Testamente einen klaffenden Widerspruch schuf.

Adv. Marc. 1, 10. A primordio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur . . . . cum totus stylus Moysis notitiam creatoris non instituat . . . Ante anima, quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est. Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit; semper intelligetur, semper audietur. Habet Deus testimonia totum hoc quod sumus et in quo sumus. Sic probatur et Deus et

schreibt,[1] »Tertullian hat nur scheinbar neben die heil. Schrift als zweite Erkenntnisquelle die Natur gesetzt, in der That aber bezeichnet diese (die Natur) nur den besonderen Ausgangspunkt der Erkenntnis, welchen die Offenbarung in der Schöpfungsgeschichte gegeben hat, denn Gott kann aus der Welt des Gewordenen (Natur im gewöhnlichen Sinne) nur recht erkannt werden, wenn man weifs, wie diese Welt geworden (natura Tertullians); das sagt uns aber die hl. Schrift. So giebt es für Tertullian hinsichtlich aller übernatürlichen (!) Erkenntnis, —

---

unus. I, 11. 12; I, 17. Prius est, ut probes eum esse, per quae Deum probari opportet, per opera, tunc deinde per beneficia. Caeterum non quia liberasse dicitur hominem, ideo eum esse constat, sed si esse constiterit, tunc et liberasse dicetur . . quia potuerit esse et non liberasse. I, 18 Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus.

Adv. Marc. II, 3. 5. IV, 25 . . . sapientes atque prudentes ex ipsius operibus tot ac tantis intelligibilem Deum non requirentes vel perperam in illum philosophantes . . . Creatorem omnibus notum et Israeli secundum familiaritatem et nationibus secundum naturam . . . Filius positus illuminatio nationum annuntiabatur, utique de Deo illuminandarum etiam Israelis, utique per agnitionem Dei pleniorem.

Apolog. 40. Semper humana gens male de Deo meruit . . . quem cum intelligeret ex parte non requisivit. Das strenge Urteil über die Heiden cap. 17. haec summa delicti nolentium agnoscere, quem ignorare non possunt.

Ad nat. II, 4—6 ad Scap. 2 in initio. 5 in fin.

De testim. an. 5. u. 6. crede naturae.

De coron. mil. 5.

De anima 2. Habuit et philosophia libertatem ingenii (die Freiheit des Gedankens, ihre eigene Beweisführung) et medicina necessitatem artificii (die Gebundenheit der Kunst, das Gebiet der Erfahrungsthatsachen) ad extendendos de anima retractatus.

De an. 14. in fin.: Wie viele Seelenfunktionen angenommen und wie sie benannt werden müssen, medici potius et philosophi considerabunt; wenn nur die Einheit der Seele festgehalten wird: ad statum fidei pertinet, animam simplicem determinare (de an. 10). De an. 26. ut quod philosophis medicisque respondi (mit Vernunftgründen und Erfahrungsthatsachen), Christiano probem (aus der Offenbarung). Deshalb: De tuo, frater, fundamento fidem aedifica.

Selbst der Götzendienst zeigt, wie Gott sich in der Schöpfung offenbare; ohne das Göttliche in der Schöpfung hätte die Naturvergötterung nicht entstehen können. Vgl. adv. Marc. I, 13 und die bezeichnende Stelle adv. Valent. 3.

[1] A. a. O. S. 2.

welche aber könnte höher sein als die Erkenntnis Gottes, welche natürlicher als die des eigenen Selbst? – doch nur eine Erkenntnisquelle: die hl. Schrift«: so genügen wohl die citierten Stellen, um bis zur Evidenz zu beweisen, dafs diese geschraubte Interpretation, welche selbst den Mangel klarer Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis verrät, ganz und gar hinfällig ist. Tertullian kennt eine natürliche Gotteserkenntnis, die auf dem Wege der Vernunfterkenntnis durch den Schlufs aus der Natur in und aufser uns gewonnen wird, und er hat hier das Wort »Natur« in dem gewöhnlichen Sinne aufgefafst.[1] Seine Beweisführung gegen Marcion verlöre sonst jeden inneren Halt. Zudem ist eine Erkenntnis Gottes aus der Welt des Gewordenen überhaupt nur denkbar, wenn ich auch erkennen kann, wie alles geworden; denn nicht um die Annahme irgendwelchen Gottes handelt es sich, sondern um das Dasein des aus der Schöpfung erkennbaren Schöpfergottes. Dafs Tertullian auch unter dem göttlichen Unterricht, auf den das aus der Seele entspringende Wissen von Gott zurückgeführt wird (de testim. an. 5), nur die Einrichtung unserer Natur, das Licht der Erkenntnis in derselben, und nicht eine Offenbarung oder äufseren Unterricht verstehe, ergiebt sich daraus, dafs unter »Natur« die allen Seelen gemeinsame Beschaffenheit, ihr Wesen verstanden ist, und diese innere Belehrung, die aus der Seele selbst entspringt, von der durch das äufsere Wort gegebenen ausdrücklich unterschieden wird.[2] Was

[1] Vgl. die Seite 16[8] citierten Stellen, und de coron. mil. 6. habes communem (legem) in publico mundi, in naturalibus tabulis, ad quas et Apostolus solet provocare: Nec natura vos, inquit, docet (1. Cor. 11, 14) et cum ad Romanos, natura facere dicens nationes, ea quae sunt legis, et legem naturalem suggerit, et naturam legalem.

[2] De test. an. 5. Sed qui ejusmodi eruptiones naturae non putavit doctrinam esse naturae, congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa etc. Am Schlusse wird zwar hinzugefügt: wenn man endlich auch den Ursprung jener eruptiones naturae nicht in der Natur, sondern im Unterrichte suchen wollte, so müsse man doch als Quelle die göttlichen Schriften ansehen, weil sie alter als alle Schriften der Heiden seien; aber diese Antwort gilt blofs sekundar, als eine solche, die auch dann noch gültig wäre, wenn man annähme. was er als falsch erwiesen hat, dafs jene allen Menschen innewohnende Überzeugung nur aus äufserer Belehrung hätte entstehen können. Vgl. Kleutgen: Theol. der Vorzeit II, 39.

hätte denn auch sonst Tertullian durch seine Beweisführung erzielen wollen? Er hätte sich ja selbst widerlegt.[1]

b) Vernunfterkenntnis und Glaube sind, wenn auch von einander verschieden, so doch nicht entgegengesetzt. Die Verschiedenheit beider betont er durch die Verschiedenheit der Prinzipien, aus welchen er beide hervorgehen läfst.[2] Dafs er sich dieselben nicht in Gegensatz stehend denken konnte, ist bei einem Schriftsteller, der als Apologet für das Christentum streitet und die These von der anima naturaliter christiana aufstellt, von selbst klar, und es beweisen dies auch zahlreiche Stellen seiner Werke. Den tieferen Grund für die Übereinstimmung beider hat er in schönen Zügen dargelegt. Quippe res Dei ratio, quia Deus omnium conditor nihil non ratione tractari intelligique voluit.[3] Von demselben Gott kommt die Offenbarung, scriptura divina a Spiritu sancto condita et digesta.[4]

So ist die Welt ein vernünftiges Werk Gottes. Quid divinum non rationale (objektiv vernünftig)![5] Als solche ist sie dem Menschen zur Betrachtung vorgelegt, dessen Seele, weil Ebenbild Gottes, das

---

[1] Näheres später bei der Lehre Tertullians über die Gotteserkenntnis.

[2] Vgl. die schon citierten Stellen; dazu de praesc. 9—14. Adv. Marc. I, 10. ff. De an. 26. Der Unterschied zwischen anima, natura — und der hinzukommenden prophetia, praedicatio. De res. carnis 2. gegenüber der falschen unlogischen Methode der Häretiker.

De res. carn. 3. 8. Die rein natürliche Betrachtungsweise des Körpers (publica forma) nach den Gesetzen des menschlichen Denkens. — Die christliche Betrachtungsweise nach den Gesetzen des Glaubens (propria christiani nominis forma).

De carne Christi 12. Non effigiem suam discit a Christo anima, sed salutem.

De an. 7. Quantum ad philosophos satis haec (die vermeintlichen Vernunftbeweise für die Körperlichkeit der Seele); quantum ad nostros . . in Evangelio . . relucebit. De an. 11. Animale — spiritale . . accidentiam Spiritus passus est (Adam), ecstasis cecidit super illum, Sancti Spiritus vis, operatrix prophetiae.

[3] De poen. 1. Die falsche Lebensanschauung der Heiden stammt aus der Verkehrtheit ihres Denkens, (universam vitae conversationem sine gubernaculo rationis transfretantes).

[4] De orat. 22.

[5] De fug. 4. Divinum nach dem Zusammenhang = quod a Deo evenit. Vgl. de an. 43.

Licht der Vernunft hat.[1] In den Dingen dieser Welt sind Gedanken Gottes niedergelegt[2] für den Menschen, der aus ihnen Gottes Dasein und Eigenschaften erkennt.[3] Hat aber Gott alles durch seine Vernunft geschaffen, so ist in Christus diese Vernunft Gottes Mensch geworden.[4] Wo Gott sich also in der Schöpfung geoffenbart hat, da ist stets die göttliche Vernunft thätig gewesen, und darin besteht die hohe Ausstattung des Menschen, daſs er, selbst vernünftig, ein Abbild der göttlichen Vernunft ist, daſs er deshalb im Streben nach der Wahrheit die Vernunft Gottes in den Dingen und so Gott und seine Beziehung zu den Dingen und zum Menschen selbst erkennen kann. Sofern der Mensch ratio besitzt und die mit der Gabe gesetzte Aufgabe erfüllt, ja, wenn er sich nur auf sein wahres Wesen und seine Bestimmung besinnt, gleichsam zu sich selber kommt, findet er Wahrheiten, welche das Christentum verkündet, in sich selber vor. So stellt das Christentum die vernünftige Erkenntnis wieder her oder bestätigt sie, es redet keine unverständige Sprache. Vernunft und Offenbarung sind im Einklang.

c) Der Glaube giebt höhere und vollkommenere Erkenntnis; über Gott, seine Anordnungen, seinen Willen erhalten wir einen vollständigeren und nachdrücklicheren Unterricht.[5] Ebenso schön wie zutreffend ist der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis und die Erhabenheit der letzteren gekennzeichnet, wenn erstere die Kenntnis Gottes »auf Grund des Naturrechtes«, letztere »auf Grund des Familienrechtes«, erstere »wie von ferne«, diese »wie aus der Nähe«[6] genannt wird. Die Offenbarung und die durch sie begründeten Beziehungen zu Gott sind das Ergebnis einer höheren Thätigkeit Gottes, deren Centrum die Inkarnation ist, sie ist das Werk der Gnade, die mächtiger ist als die Natur.[7] Sie ist Wirkung

[1] De an. 16. Quid enim non rationale, quod Deus jussu quoque ediderit, nedum id, quod proprie afflatu suo emiserit.

[2] Adv. Hermog. 45. [3] Adv. Marc. II, 3. 4. 5.

[4] Apolog. 21.

[5] Apolog. 18. Sed quo plenius et expressius (al. impressius) tam ipsum quam dispositiones ejus et voluntates adiremus, instrumentum adjecit litteraturae.

[6] De spect. 2. Adv. Marc. IV, 25.

[7] De an. 21.

des hl. Geistes[1], kommt zur Natur[2] hinzu und verkündet die Geheimnisse Gottes, deren Erkenntnis der Glaube ermöglicht, der selbst wieder in ein höheres Gebiet des Erkennens einführt.[3] In Christus, dem Worte, das Gott ausgesandt, ist diese höhere Ordnung vollendet, er ist Herr dieser Gnade und dieses Lehrsystems, »Erleuchter und Führer des Menschengeschlechtes«. Zunächst kam er, um das Reich der übernatürlichen Ordnung zu gründen, nicht um Kenntnisse natürlicher Ordnung zu bringen.[4]

Wahrheiten verkündet das Christentum, welche über jede vernünftige Einsicht so weit erhaben sind, daſs sie dem rein natürlichen Verstande als Thorheit erscheinen können; aber dieses ist, von anderer Seite betrachtet, gerade ein Beweis für die Göttlichkeit und Wahrheit derselben. Der ganze Tertullian spricht aus den starken Wendungen, unter welchen er die Übernatürlichkeit und Unbegreiflichkeit, das scheinbar Paradoxe der Geheimnisse hervorhebt.[5] Es ist der stark hervorgehobene Gegensatz gegenüber einer mehr oder minder rationalistischen Richtung, welche

---

[1] De orat. 22. De an. 11. Adv. Marc. V, 7.

[2] Adv. Marc. IV, 25. Nam et abscondit praemisso obscuritatis prophetiae instrumento, cujus intellectum fides mereretur. De praesc. 14. De carne Chr. 2. Exhibe auctoritatem (gegen Marcion). Si propheta es, praenuntia aliquid, si apostolus, praedica publice: . . si tantum christianus es, crede quod traditum est . . . . nam et mortuus es, qui non es christianus, non credendo quod traditum facit christianos. De res. carnis 2. Deum omnibus naturaliter notum de testimoniis operum, certe et in sacramentis priorem, et in praedicationibus manifestiorem. Vgl. cap. 12.

[3] Adv. Marc. IV, 20. Fides fuit primo, qua Deum suum confidebat (mulier) misericordiam malle, quam ipsum sacrificium . . . fuit fides, quae contulerat etiam intellectum. Vgl. IV, 25. V, 11.

De baptismo 10. Die Mitteilung des hl. Geistes und die Nachlassung der Sünde, etwas Himmlisches. Die Pharisäer non intelligentes, quia nec credentes, — nos porro quantula fide, tantulo et intellectu.

[4] De carne Christi 12. Propterea filius Dei descendit et animam subiit, non ut ipsa se anima cognosceret in Christo, sed ut Christum in semetipsa, non enim se ignorando de salute periclitabatur, sed Dei verbum.

[5] De carne Christi 5. Natus est Dei filius: non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est, et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile est. Vgl. de baptism. 3. Nihilominus quam stultum et impossibile sit aqua reformari tractamus.

Für die Lesart quam statt quam non vgl. v. Hartel: Patristische

das Christentum seines wahren Wesens berauben und Gottes Gröfse nach dem Mafsstabe ihrer eigenen Vernunft messen wollte. Viel mifsbraucht worden sind diese Sätze Tertullians, und wo man dem tiefen Gedanken desselben nicht nachging, konnte man leicht mit dem Urteil bei der Hand sein: Nach Tertullian ist das Christentum, vor dem Forum der Vernunft betrachtet, absurd, »es widerstreitet aller menschlichen Weisheit und Bildung«.[1] Hätten diejenigen, die solche wegwerfende Urteile fällen, doch nur kurz vorher die Antwort gelesen, welche Tertullian selbst auf einen solchen Vorwurf giebt: »Conversio hominum ad cultum Dei veri, rejectio erroris, disciplina justitiae pudicitiae, patientiae, misericordiae, innocentiae; omnia haec quidem stulta non sunt.«[2] Beweist denn nicht, um nur einige Worte anzuführen, die Stelle gegen Marcion, die im Zusammenhang mit dem obigen steht: »Hanc venerationem naturae, Marcion, despuis! . . Certe dilexit Christus hominem in immunditiis, amavit utique, quem tanto redemit . . Si haec sunt homo, quem Deus redemit, tu haec erubescenda illi facis et indigna, quae nisi dilexisset non redemisset. Nativitate reformata regeneratione coelesti carnem restituit« etc.,[2] wie tief durchdrungen Tertullian von der Idee der Erhebung und Heiligung alles Natürlichen und Menschlichen in Christus war, und wie ungerecht die Anklagen sind, er habe den Geist des Evangeliums gar nicht erfafst, er habe eine rohe Auffassung von der menschlichen Natur, eine mangelhafte vom Wesen des Christentums gehabt, er habe eine Durchdringung des natürlich menschlichen Lebens mit ideellem Gehalte nicht zu denken vermocht. Wenn Tertullian den Satz: »Credo, quia ineptum« aufstellt, so will er damit durchaus nicht sagen, das, was der Glaube biete, halte er für unmöglich oder für absurd, sondern als absurd und in sich widersprechend erklärt er jene Kritik der Vernunft, welche das Mafs des Möglichen in der Beschränktheit menschlicher Erkenntnis

---

Studien IV (in den Sitzungsberichten der philos.-histor. Klasse der Wiener Akad. d. Wiss. 1890).

Zum Beweise, dafs er das Christentum nicht ganz »rational« machen wollte, sei noch auf seine Worte über das Trinitätsdogma verwiesen. Adv. Prax. 31: opus evangelii . . substantia novi Testamenti . . . . Sic Deus voluit novare sacramentum ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum . .

[1] Vgl. Überweg-Heinze a. a. O. [2] De carne Christi 4.

finden will und das Unbegreifliche als unmöglich und unvernünftig hinstellt, welche die Idee Gottes verkleinert und seine Unendlichkeit leugnet.[1] Eine Offenbarung, welche das ist, was ihr Name sagt, muſs Unendliches, Unbegreifliches von Gott und seinem Wesen mitteilen; denn eine Offenbarung, die nichts offenbart, ist ein Widerspruch in sich selbst. Wenn Lessing[2] den Satz ausspricht: »Wenn eine Offenbarung sein kann und sein muſs, so muſs es der Vernunft eher noch als ein Beweis für die Wahrheit derselben, als ein Einwurf dawider sein, wenn sie Dinge darin findet, welche ihre Begriffe übersteigen«: so ruft Tertullian in demselben Sinne aus: »Proh! misera incredulitas, quae denegas Deo proprietates suas. Atquin eo magis credendum, si, quia mirandum est, non creditur. Qualia enim decet opera divina esse nisi super omnem admirationem? Nos quoque ipsi miramur, sed quia credimus. Ceterum incredulitas miratur, non credit. Miratur enim simplicia quasi vana, magnifica quasi impossibilia.«[3] Freilich ist die göttliche Weisheit eine tief verborgene und schwebt nicht auf der Oberfläche, und so bleiben diese Wahrheiten in Dunkel gehüllt, aber es ist die Fülle des Lichtes, die Unendlichkeit der ewigen Weisheit Gottes, welche sie der Fassungskraft der Menschen entrückt.[4]

d) Vernunft und Glaube stehen in innigster Beziehung zu einander. Tertullian war um so mehr davon entfernt, die Vernunft als Norm und Quelle aller Wahrheit anzusehen, als er in den Irrwegen, welche dieselbe, sich selbst überlassen, gegangen war, die Schwäche der Vernunft im plastischen Bilde vor Augen sah; deshalb weist er hin auf das Licht der göttlichen Offenbarung.[5] Er geht nicht aus von der Unmöglichkeit

[1] De baptismo 2. De carn. Christi 5. Adv. Marc. II, 27.

[2] Sämtliche Werke 24. Bd. Seite 20.

[3] De baptism. l. c. De carn. Chr. Sit stultum, si de nostro sensu judicemus Deum.

[4] De res. carn. 3. Ratio Dei in medulla est non in superficie et plerumque aemula manifestis. Adv. Marc. II, 2. Stultum Dei sapientius hominibus. Et ita Deus tunc maxime magnus, cum homini pusillus.

[5] De res. carn. 2. Christo servabatur, omnia retro occulta nudare, dubitata dirigere, praelibata supplere.

Vgl. de an. 1. 2. gegenüber der Unsicherheit der Philosophie die Sicherheit des Glaubens.

De an. 26. Omnis inaequalitas sententiae humanae usque ad Dei terminos.

der philosophischen Erkenntnis, aber wo diese auf die höchsten und letzten Fragen keine Antwort oder nur Fragezeichen hatte, da weist er hin auf den göttlichen Aufschluſs in der Offenbarung. Umgekehrt aber bereitet die Vernunft den Glauben vor und begründet ihn als vernünftig. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daſs Tertullian andere Beweggründe für den Glauben in dem vernünftigen Denken als das ineptum und impossibile gesehen hat. Es ist schon hingewiesen worden auf das rationale, welches er im Christentum findet. »Untersuchet, ob die Gottheit Christi eine wahre sei,«[1] ruft er Heiden und Juden zu, denn dem Glauben geht eine Prüfung voraus auf seine Glaubwürdigkeit, und »nichts braucht man eher zu glauben, als daſs nichts blindlings zu glauben ist.«[2] Ein Glaube, der ohne Vorbereitung seinen Anspruch geltend machte und keine Begründung hat, wäre fides monstrosissima.[3] Er erörtert die Kriterien des Glaubens[4] und weist hin auf das hohe Alter der hl. Schrift, da man das hohe Alter geradezu als Kriterium wahrer Religionslehre ansah,[5] auf die Reinheit und Heiligkeit der christlichen Lehre, auf ihre wunderbare Macht in der Umgestaltung des Lebens auch des niedrigsten Volkes, auf die Wunder, auf die Erfüllung aller Weissagungen in Christus, auf das wunderbare Leben des Gottmenschen, seine Weissagungen und deren Erfüllung.[6] Ja, »ein so groſsartiges Unternehmen, wie es für die Erlösung des Menschen vorbereitet wurde, konnte schon aus dem Grunde kein plötzliches sein, da es vermittelst des Glaubens nützen sollte. Denn in dem Maſse als es auf den Glauben angewiesen war, bedurfte es, um Glauben zu finden, auch der Vorbereitung. Letztere hat aber den Ratschluſs und die Predigt zu ihren Fundamenten, worauf sie aufgebaut ist, damit so der ordnungsgemäſs herangebildete Glaube seitens Gottes mit Recht vom Menschen gefordert werden, und der Mensch ihn Gott leisten könne, durch Erkenntnis zum Glauben genötigt, weil er glauben konnte, was er

[1] Apol. 18, vgl. S. 11—13. [2] Adv. Marc. V, 1.

[3] Adv. Marc. III, 4. [4] Apol. 18 sq.

[5] Apol. 19. Bei Min. Fel. (oct. 6) sagt der Heide Cancilius betr. der religiösen Institutionen: »Antiquitas . . tantum sanctitatis tribuere consuevit, quantum adstruxerit vetustatis.«

[6] Apol. 20; adv. Jud. 7—14. De carn. Christi 2. Adv. Marc. I, 21. in fin.

infolge der Verkündigung zu glauben angeleitet worden war.« Diese Worte zeigen zur Genüge, wie Tertullian die Offenbarung selbst als eine Erziehung des Menschengeschlechtes, und alle Veranstaltungen Gottes als Momente eines universalen harmonischen Planes betrachtet wissen wollte, und auch das Natürliche ist in seiner Anlage als Unterbau mit in diesen harmonischen Zusammenhang gezogen. »Denn alles ist als verdächtig anzusehen, was von der Regel der vernünftigen Betrachtung abweicht, und die prinzipielle Stufenfolge der Dinge erlaubt es nicht, dafs Gott als Erlöser erkannt werden könne, ehe er als Schöpfer durch die Schöpfung erkannt ist. Bei Gott kann nichts Unvermitteltes angenommen werden.« [1]

Von der Idee Gottes aus den Weltplan Gottes und damit den Zusammenhang zwischen Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung, Schöpfung und Erlösung erkennend, kommt Tertullian zu einem jener tiefen Gedanken, an welchen er so reich ist: dem Gesetze der Analogie zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen. Beide Ordnungen können sich so wenig widersprechen, dafs sie vielmehr sich gegenseitig beleuchten und bestätigen. Das Reich der Gnade ist vorgebildet im Reiche der Natur, diese ist parabolisch in Beziehung auf das Reich Gottes.[2] In der Natur finden wir die Entwürfe für die höhere Welt des Glaubens, die Natur ist eine Schule Gottes, »in welcher er die Hand zum Glauben reicht«, damit der »Schüler der Natur« um so leichter glaube, was ihm geoffenbart wird[3]; und die göttliche Erziehung leitet ihn so, dafs er »im Kleinen eine Vorschule für das Grofse habe.« [4] Ein Mann, welchem eine so tiefe Auffassung von dem Organismus der göttlichen Werke und

[1] Adv. Marc. III, 2—6.

[2] De an. 43.: Voluit Deus et alias nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus . . . . . manum porrigens fidei, facilius adjuvandae per imagines et parabolas sicut sermonum ita et rerum. Er vergleicht dies mit der platonischen Idee und ihrem Abbilde (paradigmate platonico plenius).

In demselben Sinne ist das cap. 12 de res. carn. gehalten. Operibus eam praescripsit (sc. resurrectionem mortuorum) ante quam litteris, viribus ante praedicavit, quam vocibus.

[3] De res. carn. 12. Praemisit tibi naturam magistram submissurus et prophetiam, qua facilius credas prophetiae discipulus naturae.

[4] Adv. Marc. II, 5.

Thaten eigen ist, konnte in seiner religiösen Geschichtsbetrachtung, oder sagen wir in seiner Religionsphilosophie, nicht unempfänglich sein für die Idee einer planmäfsigen Entwicklung und Erziehung der Menschheit zu einem Ziele hin, und wenn er auf Grund dieser Auffassung das Verhältnis der alttestamentlichen Offenbarung — als der Wahrheit mit Umhüllung — zur neutestamentlichen — als der Wahrheit im vollen Glanze — allseitig durchzuführen versucht hat, so konnte er auch nicht blind sein für jede natürliche Entwicklung, auch nicht für jene, wie sie sich in den Spekulationen des Heidentums ihm darstellte — der Wahrheit mit Entstellung, — wie man sie genannt hat.

Weiterhin dient die Vernunft dem Glauben, — und wir brauchen nur noch dies Moment zu erwähnen, da das andere der fides quaerens intellectum schon berührt worden ist,[1] — zur Verteidigung, indem sie die Angriffe auf denselben und die Entstellung der Wahrheit abweist und diese in ihrem glänzenden Lichte zeigt; »denn es giebt auch viele Unwissende, sehr viele, die in ihrem Glauben schwanken, noch viel mehr Einfältige, welche man wird unterrichten und befestigen müssen.«[2] Zwar bedarf die Wahrheit des Glaubens an und für sich der Verteidigung nicht, und sie behauptet schon durch das abgekürzte Präskriptionsverfahren den Sieg; aber es geziemt sich anderseits, »dafs sie von allen ihren Kräften vollen Gebrauch mache;«[3] und mit Siegesgewifsheit kann derjenige, welcher auf sie baut, allen Gegnern entgegentreten. Sie braucht sich nicht scheu zu verbergen, sie hat es nicht notwendig, sich ignorieren zu lassen. »Wo das reine Himmelblau der Wahrheit durch den Nebel der Philosophie verdunkelt wird, da werden die Christen die Pflicht haben, es wieder aufzuhellen.«[4] Bei dieser immerhin noch kurzen Zusammenfassung der Grundsätze, von welchen unser Schriftsteller sich leiten liefs, ist es offenkundig, dafs die Prinzipien desselben durchaus korrekt sind. Spätere konnten, zumal wenn an Stelle einer unruhigen Polemik eine ruhige systematische Darstellung vergönnt war, dieselben hie und da schärfer

[1] Seite 13 u. 14.
[2] De res. carn. 2. Vgl. de praesc. 14.
[3] Adv. Marc. III, 2.
[4] De an. 3.

fassen und allseitiger applizieren und anwenden, aber sie brauchten sie nicht zu ändern.

Nach diesen Erörterungen allgemeinerer Natur ist es leicht, sich in betreff des Standpunktes, welchen Tertullian speziell in seiner Seelenlehre einnimmt, zurechtzufinden, zumal er denselben eingangs seiner Schrift de anima des weiteren kennzeichnet. Was Gott über die Seele geoffenbart hat, ist mit unzweifelhafter Gewifsheit festzuhalten. »Denn einen besseren Nachweiser der Seele als Gott, ihren Urheber, anzugeben, ist keiner imstande.«[1]

Aber auch die philosophische Untersuchung hat für sich die Freiheit des Gedankenganges;[2] und noch eine andere Wissenschaft, die Schwesterwissenschaft der Philosophie, die Medizin,[3] darf nicht unberücksichtigt gelassen werden. Er hebt hervor, dafs die Vertreter der Naturwissenschaft nicht selten auf Grund ihrer Beobachtungen dem Dogmatismus der Philosophen entgegentreten. Beide aber, Philosophie und Medizin, haben, entsprechend der Zahl der Schriftsteller, die Zahl der Meinungen nur vermehrt. »Ungewisse Dinge werden lang und breit erörtert, Vermutungen noch weitläufiger besprochen; je schwerer die Sache zu beweisen, desto gröfser ist die Geschäftigkeit uns zu beschwätzen«, und doch wäre es besser, abzusehen von »endlosen Untersuchungen« und den Blick des Geistes auf die wichtigsten Fragen zu wenden, auf jene, welche für jeden Menschen folgenschwere Bedeutung

---

[1] De an. 1. Si quid de anima examinandum est, ad Dei regulas diriget (sc. sapientia de schola coeli), certa nullum alium potiorem animae demonstratorem, quam auctorem. (Zur Lesart vgl. v. Hartel, Patr. Stud. II Seite 22, Anm. 2.)

[2] De an. 2.

[3] De an. 2. Nicht wenige Namen ärztlicher Schriftsteller begegnen uns in diesem Werke: Soranus 6. 8. 15. 25. 44. Herophilus 10. 15. 25. Andreas 15. Asklepiades 15. 25. 38. Erasistratus 15. 25. Diokles 15. Hippokrates 15. 25. Hikesius 25. Vgl. A. Hauck: Tertullians Leben und Schriften (Erlangen 1877) S. 283. S. 284 rühmt derselbe es, dafs Tertullian durch die Rücksichtnahme auf die Medizin den Christen den Weg zur Naturwissenschaft eröffnet habe. Mag dieses Urteil auch zu weitgehend sein, so beweist doch die häufige Berufung auf naturwissenschaftliche Autoritäten, dafs T. nicht in schlechthiniger Abhängigkeit zu einem philosophischen Systeme steht und vor allem die Psychologie nicht a priori behandelt sehen will.

haben. Die Antwort auf diese Fragen hat Gott gegeben, und so ist das, »was man von Gott lernt, das Ganze«.[1]

Die Philosophie hat nach zwei Seiten gefehlt; wo sie die Wahrheit gefunden hat und mit der Lehre Gottes übereinstimmt, »hat sie mit fremdartigen Gründen bewiesen oder mit fremden Dingen die Sache aufgeputzt, zum Schaden für die Wahrheit selber, die sie durch Falsches Unterstützung finden liefsen«, oder »sie hat ihre besonderen Meinungen aufgestellt, und die Tummelplätze der Ansichten sind zahlreich geworden, grofs ist die Zahl der sich weiter ergebenden neuen Fragen, verwickelt sind die Lösungen«;[2] selbst auf das einfache Zeugnis der Seele hat man nicht gehört. So ist auch die Lehre von der Seele, als ein Teil der Philosophie, durch die Theorieen der Philosophen in Verwirrung gebracht.[3] Demgemäfs betrachtet er es als seine Aufgabe, »das Himmelblau der Wahrheit, wo es durch den Nebel der Philosophie verdunkelt ist, wieder aufzuhellen, indem einerseits die Beweisführungen der Philosophen zurückgewiesen, anderseits ihnen die himmelentsprossenen Lehren entgegengestellt werden, damit alles, wodurch sich die Heiden von der Philosophie fangen lassen, zerstört, und alles, wodurch sich die Gläubigen von den Häretikern bethören lassen, abgewiesen werde«.[4] Verläfst Tertullian teilweise den streng philosophischen Boden, indem er sich auf den Standpunkt der Offenbarung stellt, so thut er es doch nicht, als ob diese für ihn alleiniges Prinzip der Erkenntnis wäre. Die Philosophen werden auf ihrem eigenen Boden vom Standpunkte der Vernunft aus bekämpft, und die eigenen Ansichten durch Vernunftgründe zu erhärten gesucht. Die göttliche Lehre der Offenbarung dient ihm zur sicheren Orientierung, zum Beweise nur für die Christen. So hofft er in »einer Sache, in welcher bisher ziellos gestritten wurde, zu sicheren Resultaten zu gelangen.« Dazu bedenke man, dafs auch in seiner Seelenlehre die ganze

---

[1] De an. 2. [2] De an. 2.

[3] De an. 3: Ab Apostolo jam tunc philosophia concussio veritatis providebatur . . inde concepit praemonitorium illud decretum (I. Cor. 2, 19), perinde et animae ratio per philosophatas doctrinas hominum miscentes aqua vino. (Zu ergänzen ist aus dem früheren concussio: concussa est, vgl. v. Hartel Patr. St. IV. S. 50.)

[4] De an. 3.

Individualität Tertullians hervortritt. Er schreibt nicht, um eine rein wissenschaftliche Arbeit zu liefern, nicht als Philosoph, sondern als christlicher Apologet. Den Streit mit den Philosophen machen ihm die Häretiker zur Notwendigkeit. Man wird Tertullian nie ganz gerecht, wenn man dies übersieht und vergifst, dafs seine psychologischen Ausführungen vor allem gegen die Gnostiker gerichtet sind. Um so notwendiger erscheint es zum besseren Verständnis der Seelenlehre unseres Autors zu sein, kurz zu charakterisieren:

§ 2. Die wichtigsten gegnerischen Systeme und die Stellung Tertullians zu denselben.

Die Lösung der Frage nach dem Begriff und Wesen der Menschenseele bezeichnet K. Werner[1] als die Fundamentalaufgabe aller Psychologie, »da fast alle philosophischen Disziplinen ihren Mittelpunkt in der Psychologie haben, und ein Irrtum in dieser Lehre den Irrtum im ganzen philosophischen Systeme nach sich zieht.« Dieser Satz verliert nicht seine Wahrheit, wenn man auch umgekehrt sagen kann, dafs jede falsche Begriffs- und Wesensbestimmung Gottes, und jede verkehrte Auffassung der Welt nach Ursprung und Wesen mitbestimmend sind für die Eigentümlichkeit der psychologischen Anschauungen. Diese Erkenntnisgebiete, als die Pole, um welche die philosophische Spekulation sich bewegt, gehören innerlichst zusammen. Gehört der Mensch zur Natur als das wundervollste Produkt, das Hohelied derselben, so zieht die Frage nach dem Ursprung der Dinge den Ursprung des Menschen mit in ihren Bereich. Die christlichen Dogmen über Gott setzen aber einen bestimmten Gottesbegriff, die über die Welt und den Menschen einen bestimmten Kreationsbegriff und eine bestimmte Anthropologie voraus. Zwar wird, wenn man den Gang des natürlichen Wissens systematisch befolgt, die spekulative Erkenntnis vom Ursprung des Menschen durch die spekulative Erkenntnis seiner Natur bedingt; für Tertullian lag aber die Sache anders. Für ihn trat die Frage nach dem Ursprung der Menschenseele, de censu animae,[2] in den Vordergrund, und zwar deshalb, weil die Lösung derselben mit dem

[1] Über Wesen und Begriff der Menschenseele. Brixen 1865.

[2] Die unter diesem Titel verfafste Schrift gegen Hermogenes ist nicht

richtigen Gottes- und Schöpfungsbegriff in engster Verbindung stand. Da die Gegner der biblischen Kosmologie insofern auf dem Standpunkte des Christentums standen, als sie die hl. Schrift wenigstens teilweise anerkannten, so bewegt sich Tertullian vielfach auf bloſs theologischem Boden, und manchmal spitzt sich die Frage zu einer exegetischen zu, ohne daſs aber die philosophische Bekämpfung der, sagen wir kurzweg, dualistischen Weltanschauung vergessen worden wäre.

In der Geschichte des menschlichen Erkennens verdankt der Begriff einer voraussetzungslosen Schöpfung seine Anerkennung der göttlichen Offenbarung, obwohl er ein Postulat der Vernunft ist. Wenn man bei dem Versuche einer pantheistischen oder materialistischen Erklärung sich nicht beruhigen konnte, so blieb man doch bei dem Gedanken stehen, daſs die Materie und die Kategorieen von Raum und Zeit und Bewegung unabhängig von der Schöpfungsthat Gottes beständen. Mit einem derartigen Gegner hat Tertullian es zu thun, wenn er die biblische Kosmogonie verteidigt

a) Gegen Hermogenes.

Hier beschäftigt uns zunächst die Seelenlehre dieses Mannes[1] und damit das Resultat, welches wir für die Psychologie Tertullians aus der Polemik gegen ihn gewinnen. Bei den spärlichen Überresten, welche uns zur Erkenntnis der eigenartigen Psychologie des Hermogenes zu Gebote stehen, ist es unmöglich, genau zu bestimmen, in wie weit sich dieselbe an Plato, welchem

---

erhalten. Der Hauptinhalt derselben läſst sich jedoch einigermaſsen aus der Schrift adv. Hermog. und aus gelegentlichen Andeutungen in de an. erkennen. Nach de an. 1. sollte sie den Nachweis liefern, daſs die Seele nicht aus dem Einfluſs der Materie entstanden sei, und erörterte wohl hauptsächlich (nach de an. 22) die naturalia der Seele.

[1] Die Schrift Tertullians adv. Hermog. macht es zweifellos, daſs letzterer seine Ansicht von der präexistierenden Materie auch in der hl. Schrift ausgesprochen finden wollte, wenn es auch zweifelhaft bleibt, ob derselbe erst als Christ, durch die Spekulation über den Ursprung des Bösen veranlaſst, zu der Annahme der platonischen Hyle hingeführt wurde, oder ob er dieselbe von seinem früheren philosophischen Standpunkte mitbrachte und vom christlichen Standpunkte aus neue Beweise für dieselbe zu finden glaubte. Vgl. Neander a. a. O. 344 ff.

er seine Kosmologie nachgebildet hat[1], oder auch an eine der gnostischen Sekten, von welchen er sich jedoch prinzipiell unterscheidet, angelehnt hat. Wenn die Frage nach dem Ursprung des Bösen bei der Aufstellung seines Dualismus zum mindesten mitbestimmend war (adv. Herm. 2), so wird dieselbe Frage in erster Linie ihn auch zur Ausbildung seiner eigentümlichen Psychologie getrieben haben, vielleicht hat er den Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, den der denkende Mensch in sich

[1] Wenn Tertullian adv. Herm. 1. schreibt, »sumpsit a Stoicis materiam cum Domino ponere«, so hat er mehr auf äufsere Ähnlichkeit, denn auf innere Verwandtschaft Rücksicht genommen, wie er denn auch (cap. 44) die Theorie des Hermogenes von dem stoischen Systeme genau unterscheidet. Um so mehr konnte Tertullian an eine Verwandtschaft mit der Stoa denken, weil er auch sonst den stoischen Gott in unzulässiger Weise als einen transcendenten von der Welt getrennt hat (so Apol. 47; adv. nat. 4. Vergl. L. Stein: Die Psychologie der Stoa I. 33 [42] und gegen ihn Cl. Bäumker: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie S. 359 Anm. 4). Zur Entschuldigung kann ihm dienen, dafs der von ihm hochgeachtete Seneca zu einer bestimmteren Unterscheidung von Gott und Welt hinneigt und überhaupt die spätere platonisierende Richtung der Stoa einleitet. (Vgl. Zeller a. a. O. III, 2. 3. Aufl. S. 236.) — Allerdings ist auch den Stoikern die Materie, selbst ohne alle Bestimmtheit und eigenschaftslos, das Substrat aller Veränderungen. Jedoch ist dieses bloſs eine untergeordnete Seite und ein entlehntes Element in ihrer Theorie von der Materie (vgl. Bäumker a. a. O. S. 331 ff.). Man berücksichtige, dafs Tertullian in den Worten adv. Herm. 44 »Stoici volunt Deum sic per materiam decucurrisse, quomodo mel per favos« die Lehre der Stoiker getreu wiedergiebt, und dafs in den Worten adv. nat. II, 4. »Ecce enim Zeno quoque materiam mundialem a Deo separat, vel eum per illam tamquam mel per favos transisse dicit; itaque Deus et materia duo vocabula, duae res« das »vel« darauf hinweist, »dafs wir in dem ersten Teile des Satzes nur eine Schlufsfolgerung Tertullians aus den folgenden allein zenonischen Worten vor uns haben: »Zeno trennt die Weltmaterie von Gott, oder er sagt doch wenigtsens, dafs er durch sie hindurchgehe, wie Honig durch die Waben, was doch heifst, Materie und Gott seien zwei Wörter, zwei Dinge« (Bäumker a. a. O.). So wird man sagen können, Tertullian habe sich durch die Ausdrucksweise der Stoiker, nach welcher die Gottheit als beherrschende vernünftige Kraft und als Grund aller Ordnung in der Materie erscheint, verleiten lassen, eine Schlufsfolgerung zu ziehen, welche die Redeweise der Stoiker nahelegen konnte, also unbewufst eine sachliche Korrektur an der Schuldoktrin vorgenommen. Jedenfalls ist der Vorwurf der »Leichtfertigkeit« und »völliger Unwissenheit in Sachen der Philosophie«, welchen Zeller III, 1. S. 137 Anm. 1 aus einer solchen Veranlassung gegen »diesen Kirchenvater« (!) erhebt, unbegründet.

beobachtet, zum Ausgangspunkt der Welterklärung erhoben. Ist das Böse als göttliche Setzung undenkbar, und ist es ebenso undenkbar, daſs es bloſs der dunkle Hintergrund sei, damit das Gute sich umsomehr abhebe, m. a. W. kann es von Gott weder als Zweck noch als Mittel zum Zweck gewollt sein (cap. 15), so muſs es von einem anderen Prinzip (ex vitio alicujus rei) herrühren: so schloſs Hermogenes, da ihm die Lösung, welche die kirchliche Lehre auf die Frage gab, nicht zusagte, mag er nun, was wahrscheinlicher ist, dieses Prinzip als reale Macht gedacht haben;[1] oder als die Kraft der Negation, welche aus dem Nichtsein

---

[1] Daſs Hermogenes bei seiner Theorie von der Materie sich eng an Plato und Aristoteles anlehnte, welch letzterer ja trotz der veränderten Beweisführung in der Beschreibung der Materie des substantialen Werdens in den meisten Bestimmungen mit Plato übereinstimmt, ist nach den wenigen Bruchstücken seiner Geistesthätigkeit, welche Tertullian uns überliefert hat, nicht zu bezweifeln (man vgl. auch die ironische Bemerkung des Hippol. Philosoph. 8, 17). Seine Materie ist das platonisch-aristotelische ἄπειρον, welches, selbst formlos, alle Bildungen in der Erscheinungswelt mitbedingt. Da die Materie aus sich es nie zum eigentlichen Sein bringt, aber die Unterlage für alles Werden ist, in sich eigenschaftslos, aber fähig, alle Gestaltungen aufzunehmen, so wird sie ihm die vernunftlose Ursache und blindwaltende Notwendigkeit, welche bei Gestaltung der Welt nicht ganz überwunden werden konnte. Nach den gegensätzlichen Eigenschaften, welche der Materie beigelegt werden, und aus welchen das Bestreben hervorleuchtet, derselben alles eigentliche Sein abzusprechen, ist sogar die Annahme nicht ausgeschlossen, daſs Hermogenes dieselbe bloſs als Negation der Realität gedacht habe, als ein Nichtseiendes, welches die Schöpfungsideen Gottes in der Erscheinung hemmt. Jedoch ist nicht zu verkennen, daſs die Sätze des Hermogenes mehr die Ansicht begründen, er habe die Materie als ein reales Substrat (Chaos) gedacht, und so hat ihn ohne Zweifel Tertullian verstanden. Jedenfalls ist die Auffassung der Materie bei Hermogenes ebenso unbestimmt und schwankend gewesen, wie bei Plato (vgl. Zeller II, 1. 719 ff.), und seine Theorie krankt an denselben eingreifenden Schwierigkeiten, wie die platonische, da sie überall einen unvermittelten Gegensatz aufstellt, und sie unterscheidet sich von letzterer kaum anders als dadurch, daſs er an Stelle der platonischen Idee die göttliche Ursächlichkeit setzte. Wir hätten somit in Hermogenes den Versuch vor uns, eine Art platonischer Konstruktion der Körperwelt auf das christliche Schöpfungsdogma zu übertragen, bei welchem im Unterschiede von den Gnostikern der christliche Gottesbegriff gewahrt und jede Emanation ausgeschlossen wurde. Auch in der von ihm postulierten Annäherung Gottes an die Materie (sicut decor solummodo apparens et magnus lapis solummodo appropinquans, cap. 44) kann man eine modifizierte

stammend, von Gott nicht überwunden werden konnte und als ein Bestimmungsgrund auftritt, der auf die Werke Gottes von gröfstem Einfluſs ist, ohne selbst aus Gott zu sein. Tertullian weist ihm nach, daſs sein Dualismus das gestellte Problem nicht nur nicht löst, sondern zur vollständigen Ratlosigkeit steigert.

Auch beim Menschen kann nach Hermogenes das Böse nur erklärt werden durch den Ursprung aus der neben Gott selbständig existierenden Materie. In der Ganzheit seines natürlichen Wesens kann der Mensch den Ursprung aus der Materie nicht verleugnen, und wegen des Zusammenhanges mit dieser wird das Böse in ihm Naturnotwendigkeit.[1] Daſs nun Hermogenes bei diesem dem Bösen unterliegenden Seelenwesen nicht an jenes Prinzip denken konnte, welches Gen. 2, 7 als von Gott herrührend bezeichnet wird, ist aus seinen Grundsätzen hinreichend ersichtlich, und Tertullian sagt es ausdrücklich.[2] Daſs Hermogenes fernerhin jenem durch die Bildung aus der Materie entstandenen seelischen Prinzip, mag er es sich wie immer gedacht haben, diejenigen

---

platonische Anschauung des Verhältnisses der Idee zur Erscheinungswelt erblicken, wenn man nicht lieber an eine Entlehnung aus Aristoteles (die Wirkung des ersten Bewegenden auf die Welt durch »Berührung«) denken will. An Aristoteles erinnert auch das »Verlangen der Materie, von Gott geordnet zu werden« (cap. 42), und überhaupt die dynamische Betrachtung, nach welcher die Materie als Möglichkeit auftritt, die alle Bestimmtheit durch (den formenden) Gott erhält. Wenn Hauck a. a. O. 269 den letzten Teil der Schrift Tertullians, in welchem er die einzelnen von Hermogenes der Materie beigelegten Prädikate kritisiert, für unbefriedigend erklärt, weil er auf den Gedanken des Gegners nicht eingehe, so ist dies nur in dem Sinne wahr, als Tertullian hauptsächlich darauf ausgeht, den Hermogenes in Widerspruch mit sich selbst zu setzen. Auf den Begriff einer reinen Möglichkeit, die ein Zwitterding zwischen nichts und etwas sei, ist er allerdings nicht eingegangen, und dies wird man ihm nicht verargen. Er nahm eben die Materie des Hermogenes als ein wirklich Seiendes, das als solches ein bestimmtes Wesen mit bestimmten Eigenschaften sein muſs, und er hat es für undenkbar gehalten, daſs etwas Entgegengesetztes als solches überhaupt sein, vielweniger als der ursprüngliche Grund von allem auftreten kann. Von diesem Gesichtspunkte aus ist seine Kritik ebenso berechtigt, wie die des Aristoteles an Plato (vgl. Zeller II, 2. S. 289 ff.).

[1] Adv. Herm. 11. Insuperabile erit malum ut aeternum, et tum nos frustra laboramus de auferendo malo ex nobis ipsis.

[2] De an. 11. Ille enim adversus ipsius Scripturae fidem flatum in Spiritum vertit, ut dum incredibile est, Spiritum Dei in delictum et mox in

Bestimmungen, welche wir als geistige bezeichnen, abgesprochen habe, scheint sich aus den Andeutungen Tertullians zu ergeben, nach welchen die Schrift de censu animae dem Nachweise dienen sollte, daſs diese Bestimmungen als naturalia der Seele anzusehen seien, d. h. als solche, welche ihr nicht accidentell und vorübergehend, auf Grund besonderer Mitteilung, sondern notwendig auf Grund ihrer Konstitution zukommen. Hermogenes wird infolge seines einmal angenommenen Prinzips alles, was die Seele als Geist und deshalb als gottverwandt hinstellte, als natürliche Eigenschaft derselben haben verwerfen müssen.[1] Ganz sicher ist dieses z. B. von der Willensfreiheit,[2] woraus sich anderseits wieder ergiebt, daſs er die Erklärung des Ursprungs des Bösen aus der Freiheit der Kreatur durch die Leugnung der natürlichen Willensfreiheit abzuschneiden suchte. Ist die Kosmologie dieses Mannes ein durch christliche Gedanken modifizierter Platonismus, so wird sich in seiner Psychologie etwas Ähnliches vorgefunden haben: die Übertragung des sterblichen und unsterblichen Seelenteiles auf das Christentum, wobei

---

judicium devenire, ex materia potius anima credatur, quam ex Dei spiritu. Wenn Hauck (a. a. O. 259. Anm. 3) meint, die Schwierigkeit, welche Neander (a. a. O. 356) in dieser Stelle finde, werde leicht gelöst, wenn man den Hermogenes nicht spiritus Dei, sondern einfach spiritus lesen lasse, und dieses mit Rücksicht auf seine Übersetzung von Gen. 1, 2 mit »Wind« wiedergebe, so wird dadurch die citierte Stelle geradezu unerklärlich, und Hermogenes hätte nicht nur die rezipierte Lesart »flatus«, sondern auch das »insufflare« ändern müssen. Allerdings wollte Hermogenes in der Seele, als dem Produkte der Bildung aus der Materie, »etwas Niedrigeres« erkennen als den flatus Dei, und gerade deshalb muſste er die Übersetzung ändern, um den aus der hl. Schrift genommenen Einwand unschädlich zu machen. In der Mitteilung von seiten Gottes, welche Gen. 2, 7 berichtet wird, konnte er nicht etwas zur natürlichen Konstitution des Menschen auf Grund seiner Schöpfung Gehöriges, sondern nur eine accidentelle Mitteilung des spiritus erkennen, welcher zu dem aus der Materie gebildeten Menschen hinzukam: so suchte er seine Trichotomie zu begründen. Man vgl. de monog. 16. Deshalb erklärt Tertullian ihm gegenüber, in welcher Weise allein eine solche Mitteilung von seiten Gottes, ein »habere Dei aliquid« gedacht werden könne (ex gratia ipsius) adv. Herm. 5. u. 12. Vgl. adv. Marc. II, 9.

[1] De an. 22.

[2] De an. 21. Inesse nobis τὸ ἀντεξούσιον naturaliter, jam Marcion ostendimus et Hermogeni.

letzterer als das Gottverwandte (spiritus) zu ersterem, dem Produkte der Bildung aus der Materie, hinzukam. Alle Schwierigkeiten, welchen wir bei Plato in der Erklärung des Seelenlebens begegnen, wird auch Hermogenes unbeantwortet gelassen haben. Über die Art und Weise, in welcher der Hervorgang oder die Bildung der Seele aus der Materie gedacht wurde, lassen sich nur Vermutungen aussprechen. Wie bei Plato der Begriff der Weltseele sowohl wie der Einzelseele mit dem Begriffe der Bewegung in innerer Beziehung steht, so tritt auch bei Hermogenes ein ähnlicher Zusammenhang offenkundig hervor,[1] indem er den Begriff der Bewegung als ein zweites Moment im Begriffe der Materie, insofern sie der Bildung von seiten Gottes unterliegt, mitsetzt[2] und die Einwirkung Gottes in der Herbeiführung geordneter Bewegung bestehen läfst. Man könnte demnach die Ansicht des Hermogenes so fassen, dafs aus den in der Materie zusammengedachten Gegensätzen die Trägheit oder Ruhe der Bewegung das in der Körperlichkeit vorhandene und durch alle Körper als Gemeinsames hindurchgehende Substrat der Bildung darstelle, die Bewegung dagegen die Möglichkeit zum Unkörperlichen, zum Seelischen bezeichne.[3] So würden die

[1] Adv. Hermog. 36—43.

[2] Adv. Hermog. 36: Corporale enim materiae vult esse, de quo corpora edantur, incorporale vero, inconditum motum ejus. Si enim, ait, corpus tantummodo esset, nihil si incorporale appareret, id est motus. Si vero in totum incorporalis fuisset, nullum corpus ex ea fieret. Tertullian macht ihm, bei seiner Auffassung der Materie des Hermogenes mit Recht, den Vorwurf, dafs er dabei die Bewegung als einen zweiten substantiellen Teil der Materie setze. Hätte Hermogenes die Materie als die blofse Möglichkeit des Seins, ohne bestimmte Realität gedacht, so würde die Bewegung nur den Gegensatz bezeichnen, um den Begriff des Möglichen zu geben, und die Einwirkung Gottes würde in der (teilweisen) Aufhebung des Gegensatzes bestehen.

[3] Vgl. Hauschild a. a. O. S. 9. Über das Verhältnis des Hermogenes zu dem syrischen Griechen Numenios vgl. Nöldechen: Tertullian. (Gotha 1890.) S. 203 ff. Jedoch besteht zwischen beiden eine grofse Verschiedenheit sowohl in der Gotteslehre wie in der Anthropologie. Vgl. zu Numenios Zeller III, 2. S. 216 ff. Den Ausdruck bei Tertullian, die Seele sei »ex suggestu materiae (de an. 1)«, durch »Anhäufung der Materie« zu übersetzen, scheint unrichtig zu sein. Suggestus steht hier wohl in demselben Sinne, wie (de an. 12) der *νοῦς* ein suggestus animae genannt wird; die Seele ist der Möglichkeit nach, der Anlage nach, in der Materie grundgelegt, nämlich in der Bewegung derselben. Deshalb braucht die Materie

Ansichten des Hermogenes an die Platos über die selbständige Bewegung und die damit zusammenhängende Unkörperlichkeit der Seele anklingen. Der Gegensatz von Körperlichem und Unkörperlichem würde in dem Mangel resp. Besitz der Selbstbewegung zu suchen sein, eine Selbstbewegung, die in der ursprünglichen Materie der Anlage nach vorhanden war(als unruhige, ungeordnete Bewegung) und durch die Annäherung Gottes in geordnete Bewegung übergehend gedacht wurde. In der natürlichen Menschenseele, als dem Lebensprinzip des Menschen, würde Hermogenes demnach nur einen höheren Grad geordneter Selbstbewegung gegenüber anderen lebenden Wesen erkannt haben, und zu dieser trat durch besondere Mitteilung der spiritus, ein höheres Prinzip, als etwas Accidentelles hinzu.[1] Aus der Polemik Tertullians gegen Hermogenes gewinnen wir für die Seelenlehre des ersteren folgendes Resultat:

1) Die Seele hat ihren Ursprung nicht aus einer präexistierenden Materie, sondern teilt mit allem, was aufser Gott da ist, die allgemeinste Bestimmung, dafs sie alles, was sie an Sein hat, nicht aus sich hat, dafs sie ohne jede Einschränkung nicht in sich selbst begründet ist, dafs sie nata et facta ist.[2] Da aber auch Hermogenes diese Prädikate in gewissem Sinne zugeben konnte, so gewinnen sie bei Tertullian den besonderen Sinn, dafs jede andere Ursächlichkeit, sowohl als Ideal- oder als Realursache gedacht, aufser Gott geleugnet wird (adv. Herm. 18).

---

selbst nicht als beseelt gedacht zu werden; sie bietet vielmehr die Möglichkeit, unter bestimmter Einwirkung zu geordneter Bewegung überzugehen. In der Bewegung, die Gott und dem Urstoff von Ewigkeit her eignet, jenem als geordnete, diesem als wirre, besteht die Beziehung, die Wahlverwandtschaft zwischen beiden.

[1] So kommt Hermogenes, wenn auch auf verschiedenem Wege, zu einem ähnlichen Resultate wie die Gnostiker; seine eschatologischen wie christologischen Ansichten zeigen ebenfalls gnostische Färbung.

[2] De an. 4. Et natam docemus et factam ex initii constitutione, nec statim erravimus utrumque dicentes, quia scilicet aliud sit natum, aliud factum, utpote illud animalibus competens. Differentiae autem sua habendo loca et tempora habent aliquando et passivitatis commercia; capit itaque et facturam perinde esse poni (oder pro in esse poni od. provenisse poni). Siquidem omne, quod quoquomodo accipit esse, generatur. (Zur Lesart vgl. v. Hartel a. a. O. S. 50.) Der Sinn ist klar: Gegensätze wie natum und factum esse schliefsen sich nicht aus und können in einem dritten »accipere esse« zusammentreffen.

2) Weil der Materie und der Seele die Ewigkeit nicht zukommen kann, so kommt ihnen, als Gewordenem, die Veränderlichkeit zu; denn was ein ewiges Sein hat, kann nicht verändert werden, jede Veränderung würde die Ewigkeit aufheben (adv. Herm. 12). Die Veränderung der Dinge und die Entwicklung der Seele sind aber offenkundige Thatsachen. Imperfectum non potest esse, nisi quod factum est (cap. 28).

3) Ein aus konträren Gegensätzen konstituiertes substantielles Sein ist unmöglich, vor allem, wenn es ewig sein soll (adv. Herm. 13. 35 f.) Ein Prinzip, welches zugleich böse und gut sein soll, löst zudem das Problem des Ursprunges des Bösen nicht und macht das Böse zur Naturnotwendigkeit. Damit hebt man den Begriff des Bösen auf und überträgt es indirekt auf Gott (adv. Herm. 13 u. 14). Also kann auch die Seele ihrer Substanz und Natur nach betrachtet nicht gut und böse sein (de an. 16).

4) Alles, was die menschliche Seele als Substanz dieser Art im Unterschiede von allen anderen konstituiert, und alles, was sich mit Notwendigkeit aus ihrer Natur ergiebt (Wesen und wesentliche Eigenschaften), mufs ihr naturaliter d. h. in dem Sinne zukommen, dafs sie ohne dasselbe nicht sein und gedacht werden kann, und mufs ihr, weil in ihrem Begriffe liegend, vom Augenblicke ihres Ursprungs an unverlierbar innewohnen.[1]

b) Gegen die gnostischen Sekten und gegen Marcion.

So verschieden auch der Ausgangspunkt der gnostischen Spekulationen von demjenigen des Hermogenes ist, so berühren sich doch beide Systeme in der Frage nach der Weltentstehung, dem Ursprung des Bösen und der Lehre von der Materie, welcher das Böse inhärent ist. Auch den Gnostikern ist das Böse eine physikalische Potenz. Obschon im System der Valentinianer, welches am meisten platonisch gestaltet ist und von Tertullian fast ausnahmslos berücksichtigt wird, ein ewiges böses Prinzip ausgeschlossen ist, so wird doch der Dualismus in einer anderen minder schroffen Form wieder eingeführt, indem die Achamoth

[1] De an. 20. Concludimus omnia naturalia animae, ut substantiva ejus ipsi inesse . . . . . ex quo ipsa censetur.

von ihren Fehlern und Übeln befreit wird, und diese zu einer Masse verdichtet werden,[1] ein Bildungsprozeſs, welchen der in der Sophia aus ihrem tollkühnen Streben entstandene Kampf schon einleitet.[2] Der Demiurg, das unbewuſste Werkzeug seiner Mutter Achamoth, der wie die Weltseele oder der beste Werkmeister bei Plato eingeschoben wird, um zwischen Geistigem und Sinnlichem eine Vermittlung herzustellen, ist der Bildner dieser sinnlichen Welt und des Menschen. In engster Beziehung hierzu steht die gnostische Lehre von den drei Arten von Menschen, indem der leibliche Bestandteil aus der Materie stammen, die Seele aber als Abbild des psychischen Demiurgen psychischer Natur sein sollte, wozu noch das von der Mutter Achamoth zurückgelassene pneumatische Element hinzukommt. Dieses ist der Grundzug in den psychologischen Betrachtungen der Gnostiker, wenn auch in den verschiedenen Systemen die verschiedensten Schwankungen sich zeigen, je nachdem man die Natur für unveränderlich hielt und demnach drei Klassen von Menschen mit wesentlich verschiedener Natur einführte oder dieselbe als veränderlich und deshalb bildungsfähig dachte; diese Bildungsfähigkeit wurde hauptsächlich den psychischen Menschen zuer-

---

[1] Adv. Valent. 16. in fin. Haec erit materia, quae nos commisit cum Hermogene . . . Vgl. Iren. adv. haer. I, 4. § 2.

[2] Adv. Valent 10: Die Enthymesis (Achamoth) mit ihrem Anhängsel, der Leidenschaft, wird aus dem Pleroma gestoſsen: »malum, quod ajunt, foras« und vorher: »illa tunc conflictatio (sc. Sophiae) in materiae originem pervenit«. Die Ableitung der sinnlichen Welt aus dem Pleroma war bei den Valentinianern dadurch vorbereitet, daſs im Gange der Emanationen bei jeder weiteren Entfernung vom Urquell einerseits die Unvollkommenheit, anderseits das πάθος, welches als Sehnsucht nach dem Urquell auftritt, wachsend gedacht wurde. Hält man den streng emanatistischen Grundgedanken des Systems fest, so kann von einem Dualismus in demselben nur im weiteren Sinne die Rede sein. Beruhen die Lehren der Valentinianer auf einem reinen Idealismus, welcher alles in dieser sinnlichen Welt aus einem rein geistigen Thun und Leiden zu erklären sucht, durch welches alles das vorgebildet wurde, was in dieser sinnlichen Welt geschieht (vgl. Baur: Christl. Gnosis 161 ff. Tübingen 1835. Ritter a. a. O. 222 ff.), so wird der Materie ein wahres Sein bei ihnen abgesprochen worden sein. Damit hängt der ethische Grundsatz zusammen, daſs durch höhere Erkenntnis das Böse überwunden werden kann. Vgl. de an. 23. Examen Valentini semen Sophiae infulcit animae, per quod historias atque milesias Aeonum suorum ex imaginibus visibilium recognoscunt.

kannt, um eine Entscheidung für das Geistige oder Materielle zu ermöglichen. Da wir im Verlaufe unserer Darstellung Tertullian als einen »Antignostiker« kennen lernen werden, so wird es am Platze sein, die Hauptpunkte zu bezeichnen, in welchen der Gegensatz sich kundgeben mufste.

1) Schon die Emanationslehre widersprach dem christlichen Gottesbegriff und ebensosehr der christlichen Kosmologie. Desgleichen

2) die Behauptung, dafs diese Welt aus einem widergöttlichen Unternehmen herstamme und Produkt eines mittleren (oder bösen) Wesens sei. »An diesem Punkte tritt die gnostische Religionsphilosophie in den schärfsten Gegensatz zum Centralpunkt des alttestamentlichen-christlichen Glaubens.«[1] Hiermit hing die der christlichen Denkweise grell entgegenstehende Lehre vom Bösen, sowie die gänzliche Verkennung der sinnlichen Welt und der Werke in ihr zusammen.

3) Durch die Trennung des Schöpfergottes vom obersten Gott trat an die Stelle der Vermittlung zwischen Schöpfung und Erlösung eine Entgegenstellung beider. So verschiedenartig auch die Vorstellungen sind: der Gegensatz ist nirgends und konnte nirgends überwunden werden. Alle noch so komplizierten Vermittlungen, durch welche man dem Erlöser eine Teilnahme an einer (der pneumatischen) oder zweien (der pneumatischen und psychischen) Menschenklassen zu vindizieren und ihn in eine Beziehung zum Demiurgen zu bringen suchte,[2] sind nur Zeugnisse für die Ratlosigkeit, welche bei jedem emanatistischen Systeme wiederkehrt, wenn es Dasein und Entwicklung dieser Welt auf rein idealistischem Wege aus einem göttlichen Prozesse herleiten will. Mit der Erlösungstheorie und der Verachtung des sogenannten Materiellen ging bei der Frage nach der Konstitution Christi der Doketismus Hand in Hand, mag er mehr oder minder radikal gewesen sein.[3]

---

[1] Harnack a. a. O. S. 218 Anm. 3.

[2] Vgl. adv. Valent. 26. 27. 39.

[3] Die Christologie der Gnostiker ist nur versteckter Doketismus (adv. Valent. 27), und mit Recht stellt Tertullian den Doketismus des Valentinus auf dieselbe Stufe, wie den radikalen des Marcion (de carne Christi 1).

4) Die valentinianische Betrachtung der Menschheit[1] als eines Dreiklassensystems widerstrebte ganz und gar der christlichen Auffassung vom Menschen und dem Universalismus des Heiles, welcher vom Christentum verkündet wurde. Das pneumatische Element, als Prinzip des eigentlichen Erkennens, gehört nicht zur Wesenheit des Menschen, sondern ist Beigabe für Bevorzugte, welche, durch keine sittliche Selbstthätigkeit gewonnen, ebenso unvermittelt auftritt, wie der Demiurg als Werkzeug seiner Mutter.[2] Dazu kommt, dafs die Naturen unveränderlich[3] und unverbesserlich sind, wonach Freiheit und sittliche Verantwortlichkeit fällt, ein Lehrpunkt, welcher die Bekämpfung besonders stark herausforderte. Dazwischen läuft die Ansicht durch, dafs den psychischen Naturen eine gewisse Freiheit der Entscheidung zukomme, lauter Grundsätze, welche die psychologischen Anschauungen der Gnostiker als eine von aprioristischen Gesichtspunkten aus durchgeführte Schablonierung erscheinen lassen. Indem sie den Psychikern blofs eine relative Berechtigung zuerkannten, liefsen sie die grofsen Massen weit hinter sich. Der Gnosticismus ist eben nur heidnische Religionsphilosophie, das Christliche ist nicht viel mehr als äufserer Vorhang. Alles baut sich auf Erkenntnis[4] und zwar auf jene auf, welche im Leben dieser sinnlichen Welt nur Schein sieht. Gute Werke und sittliche Obliegenheiten sind unnötig, höchstens für jene, welche der Klasse der Psychiker

[1] Man vgl. die Darstellung über die Entstehung des Kosmos und des Menschen bei Iren. (l. c. I, 5, 4—6, 1). Vgl. Ad. Hilgenfeld: Ketzergeschichte des Urchristentums 358 ff. Leipzig 1884.

[2] De an. 11, wo Tertullian die Seele nur ungern spiritus nennt, weil diese Bezeichnung von jenen mifsbraucht werden konnte, »qui nescio quod spiritale semen infulciunt animae de sophiae occulta liberalitate conlatum.« Adv. Valent. 29. non natura sed indulgentia.

[3] Adv. Valent. 29. De an. 21.

[4] Der Einfluſs eines solchen Prinzips auf die Ethik braucht bloſs angedeutet zu werden. Eine Ethik, welche sich auf den vollendeten Gegensatz zwischen Geistigem und Sinnlichem aufbaut, wird entweder einseitig und schwärmerisch-ascetisch oder antinomistisch. Die Ethik ist aber der Gradmesser für den Wert einer Weltanschauung. In dem Gedanken, daſs den Pneumatikern, »dem reinen Golde und dem Salz der Erde«, keine Handlungen schaden können, auch diejenigen nicht, welche den auf dem Boden der Pistis wandelnden Psychikern verboten sind, tritt die Überschätzung der Erkenntnis und der Wissensstolz grell hervor.

angehören, relative notwendig, damit sie das Heil, »welches sie nicht durch ein Privilegium des Standes besitzen, durch Werke erlangen«.[1]

5) Der Endzustand ist nur als eine Befreiung des Geistes (*πνεῦμα*) vom Sinnlichen zu denken, wobei nicht zu vergessen ist, dafs der pneumatische Mensch in seiner Aufklärung die Unvergänglichkeit besitzt und die Sterblichkeit nur angenommen hat, um sie zu überwinden.[2] Was die psychologischen Anschauungen, soweit sie mit den eschatologischen in naturgemäfsem Zusammenhange stehen, angeht, so ist die Seele sterblich, und nur der aufgepfropfte pneumatische Samen, als zum Reiche des eigentlich Seienden gehörend, unsterblich. Dem Fleische eine Endbestimmung zuzuschreiben, war von vornherein unmöglich, da es als Materielles nichts mit Gott zu thun hat. An Stelle der resurrectio mortuorum tritt die resurrectio a mortuis.[3] Eine Welt, die nicht Gottes ist, kann in ihrem Entstehen wie in ihrer Endbestimmung keine Erklärung finden.

Wenn auch Marcion nicht zu den Gnostikern im strengen

---

[1] Adv. Valent. 30.

[2] Vgl. das Fragment aus den Homilieen des Valentinus bei Hilgenfeld a. a. O. 298 . . . *καὶ ἀποθανῇ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν.*

[3] De res. carn. 19. Richtig bemerkt Harnack (a. a. O. 223 Anm. 1), »dafs der Gnosticismus in Bezug auf die Erlösung schliefslich in derselben Unsicherheit und Mutlosigkeit stecken geblieben ist, welche die griechische Philosophie charakterisiert. Eine Religion, welche Religionsphilosophie ist, bleibt schliefslich immer im Diesseits haften, mag auch der Kontrast des Geistes mit seiner Umgebung noch so stark betont und die Erlösung sehnsüchtig verlangt werden.« Damit ist aber auch der Gnosticismus als ein System anerkannt, welches der Sehnsucht des Menschen ebenso wenig gerecht wird, wie seiner Vernunft. Mag man dann den Aufbau der gnostischen Systeme als »gigantische Geistesarbeit« ansehen, so würde dies doch nur beweisen, dafs auch der Irrtum gigantisch auftritt. Unverständlich ist es, wie Harnack, die Gnostiker als Vorläufer der katholischen Kirche hinstellend, schreiben kann (a. a. O. 221 Anm. 1): »In der Lehre von Gott und der Welt hat die katholische Kirche von den Gnostikern nur weniges gelernt, in der Christologie aufserordentlich vieles . . . wer kann behaupten, dafs sie die gnostische Zweinaturenlehre, ja auch den Doketismus je vollständig überwunden habe?« In der Kunst, den Gottmenschen, seine Lehren und Thaten zu verflüchtigen oder durch Umdeutung unwirksam zu machen, könnte man in ihnen das Vorbild für andere sehen.

Sinne zu rechnen ist, so trifft er doch in manchen Punkten mit ihnen zusammen und geht sogar über dieselben hinaus. Hatte die gnostische Spekulation in der empirischen Welt nur eine Verbindung widerstreitender Elemente und in der Erlösung nur die Trennung dieses Widerstreites gesehen, so erscheint in ähnlicher Weise bei Marcion als Schöpfer der Welt im Gegensatz zum guten Gott der Demiurg, ein sich selbst widersprechendes Wesen, welches sich vom Demiurgen der Valentinianer nur wenig unterscheidet. Der Gegensatz zwischen Schöpfung und Erlösung wird noch überspannt, und letztere ist ein Akt ganz unmotivierter Gnade. Auch der Mensch ist Werk des Demiurgen, die Seele desselben wird als Produkt dieses niederen Gottes gedacht. Mitbestimmend bei dieser Annahme war wiederum die Frage nach dem Ursprung des Bösen. War die Seele ein Werk des guten Gottes, wie konnte sie der Schuld anheimfallen, ohne daſs diese Schuld auf Gott selbst zurückfiele? — so fragte Marcion.[1] Die ganze Welt mit dem Menschen, als Werk des Demiurgen, ist eine dem oberen Gott ganz fremde Welt, und gerade darin zeigt sich dessen unendliche Güte, daſs er diese fremde Welt erlöst, und gerade darin liegt der Grund für alle Unvollkommenheit wie in der Welt so im Menschen, daſs sie das Produkt eines beschränkten Demiurgen sind. Der Demiurg konnte der menschlichen Seele die Kraft nicht mitteilen, über das Böse zu siegen. So macht auch Marcion das Böse zur Naturnotwendigkeit, um aus dieser scheinbaren Notwendigkeit des Bösen auf die Unvollkommenheit des Demiurgen schlieſsen zu können.[2] Trotzdem bei Marcion die metaphysische Begründung dafür fehlt, wird nichtsdestoweniger der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist von den Gnostikern hinübergenommen.[3] Der gute Gott erscheint nur als Erlöser der Seelen,

[1] Adv. Marc. II, 9. Nec potest non ad originalem summam referri corruptio portionis. I, 23. Deus Marcionis inrumpens in alienum mundum.

[2] Man vgl. adv. Marc. I, 15, welches Kapitel beweist, daſs M. den Begriff einer Schöpfung aus nichts ablehnte und das Böse aus der Materie als Substrat der Weltbildung herleitete. Dehinc si et ille mundum ex aliqua materia subjacente molitus est . . . quemadmodum et de Creatore Marcion sentit . . . . Amplius et malum materiae deputans innatum innatae, aeternum aeternae . . . Der Weltschöpfer ist »malignus«, aber nicht »malus«. Vgl. Harnack a. a. O. 231.

[3] Die spekulativ-phantastische Naturphilosophie der Gnostiker war dem

nicht des Fleisches, daher auch sein radikaler Doketismus in der Lehre von der Konstitution Christi.

Die Aufgabe, welche Tertullian diesen Systemen gegenüber zu lösen hatte, war zum Teil schon erledigt in der Schrift de censu animae gegen Hermogenes. Gegenüber den Gnostikern und Marcion war sodann noch in besonderer Weise auf Grund der Herkunft der Seele die Natur derselben zu behandeln, das natürlich Gottverwandte in ihr von dem übernatürlichen, durch Gottes Gnade gegebenen, genau zu unterscheiden, um die Einteilung der Menschen in verschiedene Kategorieen zurückzuweisen. Vor allem kam es auch darauf an, die Einheit der Seelensubstanz bei der Verschiedenheit der aus der Substanz hervorgehenden Kräfte ganz und voll zu wahren, das höhere Erkenntnis- und das Willensvermögen als zum Wesen der Seele gehörig zu erweisen, um so den natürlichen Zustand der Seele, welcher die Grundlage ihrer Entwicklung ist, bestimmt zu fassen.

---

durchaus dem Sittlich-Praktischen zugewandten Marcion fremd. In ein geschlossenes System lassen sich seine praktischen Anschauungen kaum bringen. Ein Pleroma kennt er nicht, ebensowenig den Unterschied zwischen Pneumatikern und Psychikern als verschiedenen Naturen. Die Gnosis als erlösendes Moment zu setzen, war seinem Grundprinzip zuwider; an die Stelle derselben tritt die Pistis (adv. Marc. I, 24 in fin.). Deshalb konnte Marcion sich mehr an die Massen wenden. Entscheidend ist, ob jemand sich von der einzigen Gröfse der Erlösung, der göttlichen Gnade gewinnen läfst. Das Ergreifen der Erlösungsgnade äufsert sich ethisch als vollständige Weltflucht und Abkehr von der Sinnlichkeit, dem Werke des Demiurgen; die solches thun, sind die geistigen Menschen. Der tiefe Gegensatz, welchen er zwischen Schöpfung und Erlösung statuierte, und der Kontrast zwischen Geist und Fleisch involvierten für ihn notwendig den Dualismus, so dafs zuletzt der gute Gott als Gott des Geistigen, der Schöpfergott als Gott des Niederen und Sinnlichen gefafst wird. (Vgl. adv. Marc. I, 16. Duas species rerum, visibilia et invisibilia duobus auctoribus Deis dividant.) Die systematische Spekulation über die letzten Ursachen dieser Gegensätze war Marcion fremd; aber seine Ethik hätte sich ohne die Annahme des Gegensatzes von Fleisch und Geist nicht begründen lassen. Der Widerspruch ist bei ihm klaffender als bei den Gnostikern, weil die metaphysische Voraussetzung fehlt, da nach ihm der Geist des Menschen dem guten Gott ebenso fremd ist, wie das Fleisch. »Das eben ist das Charakteristische bei Marcion, dafs man auf einen Knäuel von Widersprüchen stöfst, sobald man die Gedanken Marcions aus dem Gebiete praktischer Anschauungen in eine geschlossene Theorie erheben will.« Harnack a. a. O. 234.

Von dieser Basis aus konnte sodann die Frage nach der Güte der Seele wie nach dem Ursprung des Bösen gelöst werden. Marcion und auch teilweise den Gnostikern gegenüber erhält der letztere Gesichtspunkt noch die besondere Bedeutung, dafs der Nachweis geliefert werden mufste, wie die in der Natur begründete Möglichkeit der Sünde die Herkunft der Seele von einem guten Urheber nicht ausschliefst, wie also, wenn wir einen neueren Sprachgebrauch anwenden sollen, die Vollendung des Seins, welche der Begriff wiedergiebt, von jener Vervollkommnung, welche die Idee in sich begreift, unterschieden werden müsse. Endlich war gegenüber der Verachtung und Herabwürdigung des leiblichen Bestandteiles die natürliche Beziehung der beiden Komponenten der Menschennatur, ihr auf der innigsten Vereinigung beruhendes Zusammenwirken zu erörtern, und im Zusammenhang hiermit die Frage nach der Fortpflanzung zu beantworten.

Wir finden diese Fragen bei Tertullian nicht in streng systematischem Zusammenhang, sondern in Vereinigung mit theologischen, christologischen und eschatologischen Problemen bald von diesem, bald von jenem speziellen Standpunkte aus behandelt. Umsomehr ist es bei einem Schriftsteller, der recta via, ohne lange zu ‚distinguieren, vorgeht, geboten, den konkreten Gesichtspunkt nicht aufser acht zu lassen. Widrigenfalls wird man sich oft der Gefahr aussetzen, ihm Widersprüche aufzubürden, wo keine sind.

Erster Abschnitt.

Die Seele für sich betrachtet.

Erste Abteilung.

§ 3. Das Wesen der Seele.

Den verschiedenartigsten, sich widersprechenden Theorieen über das Wesen und die Herkunft der Menschenseele gegenüber findet Tertullian die richtige Bestimmung in den Schöpfungsworten Gen. 2, 7 gegeben, welche Stelle er zu wiederholten Malen wiedergiebt: Et finxit Deus hominem de limo terrae et afflavit in faciem ejus flatum vitae, et factus est homo in animam vivam. Die Seele ist ihrer Wesenheit nach flatus factus ex spiritu Dei,[1] Anhauch Gottes, durch dessen, aus dessen Anhauch[2] entstanden. Diese Bezeichnung kommt der Seele allein zu, bestimmt dieselbe als Wesen einer von allen anderen verschiedenen Art des Seins. Flatus Dei ist die Bezeichnung für ihr Wesen, für ihre Substanz[3] im Gegensatz zu ihren Akten. Hiermit hat er den Terminus gefunden, welcher jede Konstitution der Seele aus der Materie, wie jede Emanation derselben aus dem Wesen Gottes gleich fern hält.

Die Seele teilt zunächst mit allem, was aufser Gott ist, das Prädikat, dafs sie durch Gott hervorgebracht, dafs sie geworden ist,[4] aber sie ist nicht einfach opus Dei, sondern imago Dei.[5] Wenn schon gemäfs der hohen Stellung des Menschen der niedere Bestandteil seines Wesens als ein Kunstwerk besonderer Art ge-

---

[1] De an. 11. [2] De an. 3. ex flatu Dei.

[3] De an. 11. status nomine, substantiae titulo, im Gegensatz zu actus nomine, operae titulo.

[4] De an. 4. ut . . initium ei deputemus; natam et factam docemus.

[5] De spect. 2.

bildet wurde,[1] so ist der höhere Bestandteil nicht hergenommen aus etwas, was schon da war, und bloſs aus ihm gebildet, sondern ist als Hauch des Mundes Gottes ein eigenartiges Produkt göttlicher Hervorbringung. Der Mensch ist nicht bloſs von einem vernünftigen Urheber geschaffen wie auch die anderen Dinge, sondern aus der Substanz Gottes belebt[2] und deshalb imago et similitudo Dei und selbst vernunftbegabt.[3] Durch das Wort Gottes war gegenüber allen materialistischen Tendenzen die Seele als etwas Gottverwandtes hingestellt. Das »ex spiritu Dei«, »ex substantia ejus«, »ex Dei flatu« steht zunächst im Gegensatz zu dem »ex materia«, »ex materiae suggestu« des Hermogenes. Wenn diesem die Seele ihrer Wesenheit nach mit der Materie verwandt war, so ist sie nach der regula inobscurabilis der göttlichen Offenbarung gottverwandt.[4] Das ursprünglich Göttliche der Seele, welches Tertullian als Apologet so oft verwertete, hat seinen Grund in ihrem Ursprung, seine Begründung in ihrem Wesen, und deshalb erscheint sie auch in ihren wesentlichen Eigenschaften als Gott angehörig und in der innigsten Beziehung zu ihm stehend.

Aber wo blieb die der Seele anhaftende Unvollkommenheit, welche Hermogenes ins Feld führte, und welche von Marcion angerufen wurde, um die Seele als ein dem guten Gott fremdes Werk zu erweisen, welches eher die »Linien« des beschränkten Schöpfergottes an sich trage? Bewies zudem nicht die Stelle Gen. 2, 7 zu viel? Konnten nicht die Gnostiker hier einen Anhaltspunkt für ihre emanatistischen Ideen finden? War nicht wenigstens der Einwurf der Anhänger Marcions berechtigt, daſs das Verderben, welches den Teil der Substanz traf, auf die ganze Masse übertragen werden müsse?[5] — Tertullian versucht es, diese Einwendungen zu widerlegen durch die genauere Darstellung des Verhältnisses der menschlichen Seele zum göttlichen Lebensgeiste, des flatus zum spiritus.

---

[1] Adv. Marc. II, 4. de res. carnis 6.

[2] Adv. Prax. 5. a rationali artifice non tantum factus, sed etiam ex substantia ipsius animatus.

[3] De an. 16.

[4] An. 22. Deo propinqua; de res. carn. 7. Deo proxima.

[5] Adv. Marc. II, 9.

Man könnte erwarten, er werde die Schwierigkeiten einfach dadurch beseitigen, daſs er die Seele als eine Schöpfung aus nichts hinstelle, hat er sie doch klar genug als nata und facta bezeichnet und ihr einen zeitlichen Anfang zugeschrieben. Um so mehr muſs man sich wundern, eine Erörterung über das Verhältnis des flatus zum spiritus Dei zu finden, welche dadurch unklar ist, daſs die christliche Auffassung der Beziehung alles Gewordenen zum Urheber mit einer pantheistischen der alten Philosophie verschmolzen erscheint, welche die Seele als gottverwandt faſst, weil sie ein Absenker der Gottheit ist.[1] Hierin liegt der Grund dafür, daſs die Worte Tertullians zu verschiedener Auslegung Veranlassung geben[2] und den Gedanken aufkommen lassen konnten, er stehe in seiner Seelenlehre nicht weit ab von der Pneumalehre der Stoa und suche »die Vorstellungsweise vom Wesen Gottes und der Seele, wie sie dem Alten Testamente eigentümlich ist, mit der hylozoistischen Auffassung der Stoiker zu einer über den spiritualistischen Dualismus hinausstrebenden einheitlichen Anschauung zu verschmelzen«.[3] Und doch, glauben wir, irrt man bei solcher Annahme, irrt deshalb, weil man über einer an die Stoa anklingenden Ausdrucksweise seinen Gedanken vergiſst und übersieht, wie er fort und fort bemüht ist, seine eigene Ausdrucksweise gleichsam zu korrigieren, um sich vor Miſsdeutung zu schützen. Es ist etwas anderes, zu sagen, Tertullian stehe auf dem Prinzip der stoischen Pneumalehre, etwas anderes, er treffe mit der Stoa in einer Gedanken-Anologie zusammen. Letzteres ist schon dadurch gegeben, daſs die Stoa durch die proklamierte Lehre von der Gottentstammtheit der Menschenseele mit der Bibel sich berührte, wenn auch der Ausgangspunkt beider ein ganz verschiedener ist, von einer inneren Übereinstimmung keine Rede sein kann, und es widersinnig ist, den Stoicismus zur Wurzel des Christentums zu stempeln.[4] Selbst wenn Tertullian

---

[1] Man vgl. die Darlegung adv. Marc. II, 9. Adv. Prax. 5. ex substantia ejus animatus. De an. 9. hoc erit anima, qua flatus est et spiritus tradux. De res. carn. 7. spiritus sui auram, oris sui operam , . . afflatus sui vaporem.

[2] Vgl. Hauschild a. a. O. 15—18.

[3] So H. Siebeck: Geschichte der Psychologie. Erster Teil. 2. Abt. Seite 371.

[4] So auch Stein a. a. O. I, 99. »Der Stoicismus hat bei der Schöpfung

noch weiter geht und in seiner Veranschaulichung des Verhältnisses der menschlichen Seele zu Gott ziemlich genau die stoische Vorstellungsweise adoptiert, so ist man dadurch noch nicht berechtigt, ihn in der Seelenlehre des stoischen Pantheismus zu zeihen. Er ist zwar zu weit gegangen in der Anlehnung an dieses philosophische System, dessen materialistischer Pantheismus ihm nicht ganz klar geworden ist.[1] Indem er, durch den Kampf gegen den gnostischen Idealismus gedrängt, den Satz der stoischen Metaphysik, dafs alles Seiende Körper ist, acceptierte, hat er es sich unmöglich oder wenigstens schwer gemacht, zu einer rein geistigen Auffassungsweise sich zu erschwingen, und deshalb begegnen wir in seiner Gottes- und Seelenlehre einem fortwährenden Schwanken und einer gewissen Unsicherheit, insofern er gezwungen ist, die Konsequenzen, welche sich aus diesem Prinzip ergeben, fernzuhalten. Aber den Boden der specifisch christlichen Anschauung hat er nicht verlassen. Wenn er die Leistungen des hellenischen Geistes sich zu nutze machen wollte, so wird man es natürlich finden, dafs er zu jenem Systeme griff, welches die sittlich-religiösen Überzeugungen am entschiedensten vertrat, und so die besseren Geister seiner Zeit anzog, welches besonders auch die Gottentstammtheit der Menschenseele mit solcher Begeisterung feierte, dafs manche Vertreter desselben »wegen ihrer religiös-christlichen Färbung im Mittelalter vielfach für Christen gehalten wurden«.[2] Verehrte doch Tertullian ganz besonders den Seneca, von welchem Erasmus sagt: si legas eum ut paganum, scripsit christiane. Dazu kommt noch, dafs er keine bestimmte Terminologie vorfand, sondern sie erst schaffen mufste. Bei seinem Realismus verfällt seine Sprache leicht in ein sinnliches Element, in dem Ausdruck flatus lag ein solches schon vor,

---

des Christentums unbewufst eine hervorragende Rolle gespielt.« Er citiert das Werk von H. Winkler: Der Stoicismus eine Wurzel des Christentums. — Wir verweisen blofs auf das Urteil Harnacks: (a. a. O. 61. An. 1.) über Kuenens Werk: Volksreligion und Weltreligion. »Mit Recht sind auch die immer wieder aufs neue auftauchenden Versuche, die Entstehung des Christentums aus dem Hellenismus oder gar aus dem römischen Griechentum abzuleiten, kurz und bündig abgewiesen.«

[1] Vgl. S. 31 Anm. 1.

[2] Stein a. a. O. S. 100. De an. 5. Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam, paene nobiscum, qua proxima inter se flatus et spiritus.

und bei seiner realistischen Schrifterklärung hielt er sich enge an die sinnbildliche Bedeutung dieses Wortes, wozu ihn die schwankenden Bestimmungen, welche dem Ausdruck spiritus gegeben wurden, um so mehr nötigten. Jeder Versuch aber, das göttliche Sein mit dem aufser ihm bestehenden irgendwie zu konfundieren, ist durch die Fassung des Gottesbegriffes bei Tertullian von Grund aus abgewiesen. Von irgend einer Art des Monismus findet sich bei ihm keine Spur, und es hiefse unnütze Arbeit thun, wenn man noch lange beweisen wollte, dafs er von einer allgemeinen Substanz, welche Gott und die Welt ist, welche in ihrer reinen Gestalt oder als Gott betrachtet, bald alles, bald nur einen Teil des Wirklichen umfafst, nichts weifs. Als Übergang eines Teiles der Substanz Gottes auf den Menschen kann die Hervorbringung der Seele nicht gedacht werden; integrierender Bestandteil einer allgemeinen göttlichen Substanz kann sie nicht sein. Dies widerspricht dem Begriff und Wesen Gottes.[1] Vom göttlichen Wesen kann nichts losgelöst werden und zu einer anderen Seinsweise übergehen,[2] weil Gott als der Unendliche von den Seinsbedingungen aller anderen Wesen weit verschieden ist, und es für ihn eine Gefährdung seines Wesenszustandes nicht giebt.[3] Indem deshalb die hl. Schrift flatus setzt und nicht spiritus, hat sie die wesentliche Differenz zwischen Gott und der Seele klar gezeichnet.[4] In unserem Falle, wo der Scylla der materialistischen und der Charybdis der emanatistischen Auffassung zu entgehen war, sollte die Seele als ebenso wesensverschieden von Gott wie von der Materie gefafst werden, zugleich aber auch die höhere Seinsbestimmung des Gott ähnlichen Produktes gewahrt bleiben. In dem Ausdruck flatus factus ex spiritu will Tertullian den die richtige Mitte haltenden terminus technicus festhalten.[5] Diese Bezeichnung ihrer Wesenheit soll die Seele als ein von Gott durch besondere Kraft-

[1] Er billigt die Beweisführung des Hermogenes (adv. Herm. 2): Porro in partes non devenire, ut indivisibilem et indemutabilem. Man vgl. adv. Marc. I, 3—8 die Erörterungen über Gott als das summum magnum.

[2] Adv. Prax. 27.

[3] De carne Christi 3. Periculum status sui Deo nullum est . . . . . natura ejus ab omnium rerum conditione distat.

[4] Das ganze Kapitel adv. Marc. II, 9.

[5] Vgl. August. de civ. Dei XIII, 24.

entfaltung aufser sich hingestelltes Wesen kennzeichnen, dessen Dasein mit allem, was aufser Gott ist, denselben Ursprung teilt (nata et facta), dessen substantielle Erhabenheit und Würde jedoch einen besonderen modus der Hervorbringung fordert; sie soll sie nicht irgendwie als Produkt der göttlichen Schöpfungsmacht, sondern als der göttlichen Lebenskraft ähnlich und verwandt, kurzum als ein Lebensprinzip erscheinen, in welchem die göttliche Lebenskraft ihre eigene Natur offenbart und nachbildet, so dafs sich die Mitteilung dieser Lebenskraft als ein Wehen seines Odems darstellt. So hat Tertullian die Seele in der tiefsten Beziehung ihres Wesens zu ihrem Urheber erfafst und er ist so sehr von der Würde derselben durchdrungen, dafs er sie sogar über die Engel stellt.[1] Anderseits aber ist die Seele von Gott wesensverschieden, weil sie sein Werk ist, denn das Werk steht notwendig unter dem Künstler, wenn es auch die Spuren seines Geistes an sich trägt.[2] Ganz deutlich sagt die Schrift, dafs der Mensch durch den Anhauch geworden sei in animam vivam, sed non in spiritum vivificatorem et ita separavit eam a conditione factoris[3] (der göttlichen Seinsweise). Diese besondere Seinsweise der Seele begründet Gott dem Unendlichen gegenüber eine exilitas substantiae, welche von dem spiritus Dei, der alles trägt, getragen werden mufs, wie jedes endliche Sein. Jene Attribute, welche zunächst und direkt das göttliche Wesen als einzig in seiner Art bezeichnen, — wir würden sagen die negativen Attribute — kommen der Seele gar nicht, selbst nicht in abgeschwächter Weise zu; das positive unendliche Sein, welches durch diese Attribute bezeichnet wird, geht ihr ab. So steht sie weit unter Gott und teilt mit allem aufser Gott das Prädikat der Endlichkeit und Unvollkommenheit.[3]

Die Seele ist zwar Bild Gottes, aber in ihrer Natur und in ihren Eigenschaften, welche dieses Bild an sich tragen, kommt sie dem Original nicht gleich. Sie trägt an sich »die Linien Gottes«, »qua immortalis, libera et sui arbitrii, qua praescia plerumque, qua

[1] Adv. Marc. II, 8. [2] Adv. Marc. II, 9.

[3] Adv. Marc. II, 9. De an. 24. Nihil Deo appendimus, hoc ipso animam longe infra Deum expendimus, quod natam eam agnoscimus ac per hoc dilutioris divinitatis et exilioris felicitatis, ut flatum, non ut spiritum, et si immortalem ut hoc sit divinitatis, tamen passibilem, ut hoc sit nativitatis.

rationalis, capax intellectus et scientiae«. Aber in allem diesen ist sie blofs Ebenbild, »tamen et in his imago et non usque ad ipsam vim divinitatis«, gerade so wie eine Statue die Züge eines lebendigen Originals wiedergeben kann, aber doch das, was dieses zum lebendigen Original macht, die Lebenskraft, nicht in sich trägt.[1] So kommt also von den Attributen des göttlichen Seins

[1] Adv. Marc. II, 9. Wir übersetzen spiritus Dei mit göttlicher Lebenskraft, welche (Tertullian sieht im Atmen das Zeichen des Lebens de an. 11) Gott selbst ist, adv. Marc. II, 9 spiritum Dei . . id est ipsum Deum. Der spiritus Dei ist Gott als die Fülle des Lebens, welche schafft und Leben spendet: apolog. 48 qui (Deus) totum corpus hoc mundi de eo quod non fuerat . . . composuit, animatum spiritu, omnium animarum animatore. Spiritus bezeichnet kurzweg die ganz besondere, von allem unterschiedene Seinsweise Gottes. Es ist ihm der bezeichnendste Ausdruck für jene unsichtbare und unerfafsbare »Körperlichkeit« = Realität Gottes, welche im Unterschied von der »Körperlichkeit«, die von ihm geschaffen, »spiritus« zu nennen ist. Adv. Prax. 7. Quis negabit Deum corpus esse, etsi spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa, quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt (d. h. sind etwas höchst Reales, das summum magnum) deshalb: quanto magis quod ex substantia ejus missum est, (der Sohn) sine substantia non erit. Vgl. adv. Prax 8, wo er gegen die gnostische προβολή sagt: Sermo autem spiritu (= substantia divina) structus est, et ut ita dixerim, sermonis corpus est spiritus. Deshalb ist die menschliche Seele nicht spiritus, sondern flatus, weil nicht Gott, sondern menschliche Seele: spiritus und flatus sind so weit verschieden, wie Gott und Mensch, und flatus ist die Bezeichnung für jene reale Seinsweise, jene »Körperlichkeit«, welche der menschlichen Seele allein eignet. adv. Marc. II, 9 . . . nec adflatus factus a Spiritu, ideo erit Spiritus. Ipsum quod anima, vocitatus est flatus. In dem Umstande, dafs die menschliche Seele nicht spiritus ist, nicht die substantia divina hat, liegt der wesentliche Unterschied zwischen ihrer Hervorbringung und dem Hervorgehen des Sohnes Gottes. Bei den trinitarischen Ausgängen findet sich, weil sie im göttlichen Wesen ihren Abschlufs finden, keine separatio, keine divisio und keine diversitas, sondern unus omnia et ex uno omnia per substantiae unitatem: deshalb in Gott tres non statu sed gradu, nec substantia sed forma. Der separatio steht gegenüber die unitas substantiae. (Adv. Prax. 2. 8. u 9.) Der Unterschied zwischen den immanenten Produktionen in Gott und seinen transeunten Werken ist ausgedrückt in dem Satze: Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit ejus necesse est, de quo prodit, non ideo tamen est separatum (adv. Prax. 8); denn das heifst: Im Begriff der Produktion liegt immer ein wahres Ursprungsverhältnis, insofern das Hervorgehende aus einem Anderen (ex principio) ist. (Omne quod ex origine profertur, progenies est. Prax. 8.) Deshalb ist es ein Zweites, aber die Processus unterscheiden sich wesentlich

und Lebens keines ihr im eindeutigen Sinne zu, und alle Wesenseigenschaften, welche sie als gottverwandte hat, gelten von ihr und Gott nur im analogen Sinne. Man darf vor allem nicht übersehen, dafs Tertullian anthropopathisch redet und sich adv. Marc. II, 16 klar und scharf genug gegen jede Mifsdeutung seiner anthropopathischen Redeweise verwahrt hat. »Wir erkennen in Tertullian den Vertreter dessen, was die Wahrheit im Anthropopathismus ist, der von dem wahrhaften Bilde Gottes im Geiste des Menschen zur Betrachtung des über alle Mängel und Beschränkungen erhabenen Urbildes in Gott sich erhebt. Wenn ihm auch die geistige Sprache fehlt, um bei der Bezeichnung der göttlichen Eigenschaften nicht auch in eine falsche Vermenschlichung zu fallen, so liegt doch die Verwahrung gegen diese in dem, was er selbst über das Verhältnis des Bildes zum Urbilde gesagt hat.«[1] Die leitende Norm unserer analogen Gotteserkenntnis hat er klar gezeichnet. Was in den Werken Gottes an Vollkommenheit sich findet, das mufs im Urheber zunächst gefunden werden, aber in einer seiner würdigen Weise.[2] Werden jedoch diese Analogieen, hergenommen von endlichen Verhältnissen, über Gebühr betont und als adäquate Bestimmungen auf

durch die Bestimmung, ob das, was hervorgeht, separatum ist oder nicht. Separatum ist es, wenn eine neue Substanz hervorgebracht wird, welche deshalb auch dem Hervorbringenden gegenüber als Hervorgebrachtes im passiven Sinne gilt; separatum ist aber das Produkt nicht, wenn das Hervorgehende mit dem Prinzip, aus welchem es hervorgeht, ein substantiales Wesen ist (unius substantiae indivisae), und ersteres letzterem gegenüber nicht so sehr wie ein passiv Hervorgebrachtes als vielmehr wie ein aktiv Hervorgehendes gegenübertritt. Ungerechtfertigt ist, wenn Hauschild (a. a. O. S. 21) diese Stelle heranzieht, um die naturalia animae herzuleiten, falsch ist seine Übersetzung: »Alles, was aus einem hervorgeht, mufs das zweite sein von dem, woraus es hervorgeht, und ist doch nicht geschieden«, statt: »Alles, was aus irgend etwas hervorgeht, ist notwendig das zweite nach dem, woraus es hervorgeht, aber deshalb doch noch nicht von ihm getrennt.« Es giebt Ursprünge, will Tertullian sagen, welche wirkliche Ursprünge sind, ohne dafs die Substanz geteilt wird und ohne dafs eine neue Substanz (subst. separata) konstituiert wird. So sind sie in Gott, und deshalb giebt es bei ihm ein Zählen ohne Teilung (adv. Prax. 2 u. 26).

[1] Neander a. a. O. 411.

[2] Adv. Marc. II, 16. Dasselbe gilt in Bezug auf alle Werke Gottes. Adv. Marc. I, 12. 13. 14. Nichts ist »sine testimonio originis«. De carne Christi 9.

das göttliche Wesen übertragen, so tritt notwendig der Irrtum ein, weil es »höchst verkehrt ist, lieber Menschliches in Gott zu statuieren, als umgekehrt etwas Göttliches im Menschen«.[1] So hat man sich das göttliche Ebenbild im Menschen vorzustellen, »dafs der menschliche Geist dieselben Bewegungen und Empfindungen hat (motus et sensus) wie der göttliche, aber keineswegs in gleicher Beschaffenheit, denn nach der Substanz ist auch die Beschaffenheit verschieden. Discerne substantias et suos eis tribue sensus, tam diversos, quam substantiae exigunt licet vocabulis communicare videantur«.[1] Wenn Tertullian den göttlichen Zorn beschreibt,[2] so wählt er Ausdrücke, die äufserlich betrachtet hart sind, aber sein Gedanke ist richtig, und das, was er sonst von der ratio in Gott sagt, schliefst jede Vorstellung eines sinnlichen Affektes aus; so ist auch von dem sinnlichen Bilde des Hauchens Gottes alles wegzuhalten, was mit der Wesenheit Gottes sich nicht verträgt, und auch hier gilt die Mahnung, welche er in Bezug auf die Darstellung der trinitarischen Ausgänge giebt: »Malo te, ad sensum rei, quam ad sonum vocabuli exerceas.[3] Als sinnliches Analogon gebraucht er das Verhältnis des Windes zum Luftzug. Letzterer ist gelinder als der Wind; so ist die Seele wie ein Säuseln de göttlichen Odems; und wie der Mensch, in eine Flöte blasend, aus dieser keinen Menschen macht, wenn er auch seinen Hauch hineinbläst, ebenso wenig macht Gott, wenn er dem Gebilde seiner Hände seinen Hauch einbläst, einen Gott.[4] So realistisch gehalten diese Vergleiche auch sind, und so klar sie auch beweisen, dafs Tertullian von der sinnlichen Vorstellung des Prozesses sich nicht ganz hat losmachen können, so wollen sie doch offenbar nichts anderes betonen, als den wesentlichen Unterschied zwischen dem Gewirkten und der Ursache. Wie bei der genannten Thätigkeit des Menschen kein Teil seiner Substanz losgelöst wird und auf die Flöte übergeht, sondern der Mensch ganz bleibt, was er ist, ebenso wenig ist bei der Produktion der menschlichen Seele ein Teil der göttlichen Substanz auf den Menschen übergegangen, sondern die schaffende Lebenskraft Gottes hat, entsprechend dem Produkte, welches imago Dei und »in similitudinem suae vivacitatis« werden sollte, eine eigentümliche Kraft

[1] Adv. Marc. II, 16 . . . pro substantia et status distant.
[2] Adv. Marc. I, 26. [3] Adv. Prax. 3. [4] Adv. Marc. II, 9.

entfaltet, welche nach Analogie der menschlichen Lebensthätigkeit Hauchen genannt wird.[1] Die Seele ist also ein Produkt Gottes, welches nicht in ihm bleibt, sondern welches er aufser sich setzt, und welches deshalb nicht Gott, sondern etwas Kreatürliches ist. Wenn auch Tertullian nicht das Wort creare für ihre Hervorbringung gebraucht, so doch die gleichbedeutenden Worte »natam et factam docemus«, und anderwärts sagt er schlechtweg, Gott habe die Welt mit allem Zubehör der Elemente, Körper und Geister aus dem Nichts hervorgezogen.[2] Was den Modus der Hervorbringung angeht, so hat er sich streng an das durch die Schrift garantierte adflare gehalten, um den wesentlichen Unterschied zwischen der Seele und der übrigen Kreatur, zwischen ihr, die direkt von Gott kam, und dem Leibe,[3] der aus der Materie gebildet wurde, nicht verwischen zu lassen. Die Würde und Erhabenheit der Seele ihrer natürlichen Konstitution nach mufste ja so scharf als möglich betont werden, ohne dafs der wesentliche Unterschied zwischen Gott und seinem Ebenbilde verblafst wurde. Die Gleichartigkeit ihrer Substanz[4] mit der göttlichen, nicht blofs die Gleichartigkeit der Kräfte mufste hervorgehoben werden, die volle Gleichheit, die Identität der Natur dagegen geleugnet werden. Die Ähnlichkeit mit Gott sollte nicht als ein Attribut, welches zur Substanz hinzukommt, erscheinen,

---

[1] Tertullian kommt, was den Gedanken angeht, überein mit Aug. de civit. Dei XIII, 24, 5 und besonders epist. 205. »Vis etiam per me scire, utrum Dei flatus ille in Adam idem ipse sit anima. Breviter respondeo, aut ipse est, aut ipso anima facta est. Sed si ipse est, factus est . . In hac enim quaestione maxime cavendum est, ne anima non a Deo facta natura, sed ipsius Dei substantia tamquam unigenitus filius, . . aut aliqua Deus particula esse credatur.« Den Vergleich Tertullians erklärt Franck (Tertullianus in eo, quem de anima scripsit libro, quos adversarios et quibus rationibus refutaverit. Äosedini 1857). »Ut hominis spiritus actio est ipsi maxime propria et ad vitam necessariam atque ad substantiam pertinens, flatus autem actus hominis voluntarius, quo partem aëris . . . ex ore profert effecitque, ut extra se existat motumque aliquem et effectum habeat; sic Deo quoque spiritus de substantia ejus est . . . . flatus vero Dei actus est voluntatis ejus, quo animas sibi quidem similes, sed quodammodo extra ipsum proprio arbitrio viventes creat.«

[2] Apolog. 17. [3] Vgl. adv. Marc. I, 24.

[4] Adv. Marc. II, 5. In ea substantia, quam ab ipso Deo traxit, liegt die Gottähnlichkeit.

sondern die Seele in ihrem substantiellen Sein als Bild des göttlichen Seins gefaſst werden. (Ipsum quod anima, vocitatus est flatus.) Wenn die Seele nun auch in ihren Vermögen Gott ähnlich ist, so ist dies nur eine Folge der Ähnlichkeit der Substanz; die Vermögen werden deshalb von ihrer Natur gefordert (naturalia), sind angeboren und mit der Substanz gegeben (ingenita, substantiva). Daſs Tertullian unter dem »Bild und Gleichnis« auch das auf übernatürlicher Mitteilung beruhende, als dessen Unterlage das natürliche gilt,[1] mitverstanden, und daſs er beide deutlich unterschieden habe, ergiebt sich aus verschiedenen Stellen seiner Schriften, braucht aber hier nicht weiter verfolgt zu werden. Würde Tertullian die Seele als göttliches Teilwesen[2] oder irgendwie als eine Entfaltung des göttlichen Wesens oder als durch eine innere göttliche Thätigkeit bedingt gefaſst haben, so wäre er naturgemäſs zur Annahme der Präexistenz der menschlichen Seele

[1] Adv. Marc. I, 28. Suffectura est quodammodo spiritus anima. Vgl. de baptis. 5.

[2] Man könnte auf adv. Marc. II, 9 im Anfang: originalis summae portio verweisen, wie Hauschild es thut (a. a. O. S. 18), wiewohl auch er zugiebt, daſs nach den Ausführungen Tertullians der Gedanke, die Seele sei ein integrierender Teil des göttlichen Wesens, ganz ausgeschlossen ist, da der Hauch Gottes »zu einer selbständigen Essenz und Existenz übergegangen« gedacht wird und »so im Menschen verbleibend die eine Seinsart desselben die anima ausmacht«. Man übersehe jedoch nicht, daſs dies »portio originalis summae« aus dem Sinne der Marcioniten als deren Einwendung angeführt wird, welche im folgenden durch die Erörterung der »qualitas animae« zurückgewiesen werden soll. Portio (et derivatio) totius substantiae, portio im Gegensatz zu summa gebraucht Tertullian bekanntlich (adv. Prax. 9. 14. 26 apol. 21), um kurz und präzis seine Theorie über das Verhältnis des Sohnes zum Vater auszudrücken, und aus dieser Formel hat man, — ob mit Recht oder Unrecht, braucht hier nicht untersucht zu werden, — ihn zum Subordinatianer gemacht, ja ihm versteckten Ditheismus vorgeworfen (vgl. bsds. Hagemann: Die römische Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. S. 171 ff. — und dagegen Heinrich, Dogmatik IV, 301 ff., Scheeben, Dogmatik I, 800 ff., Schwane, Dogmengeschichte der vornicän. Zeit § 20). Selbst bei ungünstiger Auslegung seiner Trinitätslehre steht portio (= μερισμός bei Tatian) der separatio (ἀποκοπή bei Tatian) gegenüber (vgl. Seite 51 Anm. 1), um auszudrücken, daſs der Sohn durch innere Wesensentfaltung aus dem Vater hervorgeht, ohne daſs der Zusammenhang der Substanz abgeschnitten ist; der Logos existiert deshalb nicht auſser dem Vater, als substantia separata; bei der Seele ist das Umgekehrte der Fall. Vgl. Hagemann a. a. O. S. 183 ff.

gedrängt worden. Eine solche hat er aber kräftig bekämpft. Auch Hauschild[1] wurde durch seine zu einseitige Deutung des Verhältnisses von flatus zu spiritus zu dem falschen Schlusse geführt, dafs nach Tertullian »die Seele früher gewesen sein müsse, als jedes andere göttliche Gebilde«; aber selbst der Satz desselben Verfassers, »dafs die Seele als schon bereitstehend gedacht werde, um auf den Menschen übergeleitet zu werden«, ist nicht einmal richtig. Die Stelle, welche Hauschild citiert, besagt das gerade Gegenteil.[2] Soll bei der Entstehung des Menschen dem einen oder anderen Bestandteile seiner Natur eine zeitliche Priorität eingeräumt werden, so fällt sie auf seiten des Körpers, nicht der Seele, wiewohl der Zeitunterschied zwischen der Bildung des Leibes und dem Hauchen der Seele ein verschwindender gewesen sein wird. Die Priorität, welche Tertullian der Seele zuschreibt, ist die Priorität in der Idee Gottes, und er spricht (de res. carnis 45) nur den Gedanken aus, dafs das, was als Krone und Vollendung des Ganzen der Ausführung nach das letzte, der Idee und der Intention nach das erste ist.

[1] A. a. O. S. 19.

[2] De resur. carn. 45. Ausim dicere, etiamsi prior animā caro, eo ipso quod anima impleri se exspectavit, priorem eam fecit. Omnis enim consummatio atque perfectio, etsi ordine postumat, effectu anticipat (denselben Gedanken giebt Aristoteles: *τὰ γὰρ ὕστερα τῇ γενέσει, πρότερα τὴν φύσιν ἐστὶ καὶ πρῶτον τὸ τῇ γενέσει τελευταῖον.* Part. an. II, 1 bei Zeller II, 2 S. 504). Die Emendation, welche Öhler anbringt, »anima, quam caro«, widerspricht dem Zusammenhang. Seine positive Meinung drückt Tertullian klar aus: Si secundum substantias nec anima novus homo, quia posterior, nec caro ideo vetus, quia prior. Quantulum enim temporis inter manum Dei et adflatum? . . . . atquin Adam novus totus. — Deshalb auch bei der Fortpflanzung caro atque anima simul fiunt, sine calculo temporis. Die Stelle de an. 24 quae (anima) sine dubio prior corpore non fuit utique sine tempore beweist nichts für eine Priorität der Seele, da das Kapitel gegen die Präexistenzlehre bei Plato gerichtet ist, und Tertullian von der Anschauungsweise Platos aus spricht, um zu beweisen, dafs die Zeit nicht Ursache des Vergessens sein konnte.

Zweite Abteilung.

Die Qualitäten der Seele, naturalia animae.

§ 4. Die Begriffe substantia und natura bei Tertullian.

Substanz bedeutet bei Tertullian durchweg dasselbe, was wir reale Wesenheit nennen. Sie macht jedes Ding innerlich zu dem, was es ist, begründet die besondere Seinsweise und stellt jedes Reale mit anderen, welche der Wesenheit (Substanz) nach gleich sind, in eine besondere Art. Jedes substantielle Ding ist Einzelding (*οὐσία πρώτη* des Aristoteles). Die jedem Existierenden zukommende Substantialität entscheidet über alle Beschaffenheiten, Eigentümlichkeiten und Accidentien, welche demselben zukommen oder zukommen können, sie ist bestimmend für die ganze Zuständlichkeit des Wesens, für den »status«; dieser Ausdruck steht deshalb sachlich oft in gleicher Bedeutung wie substantia, ähnlich wie »proprietates« und »naturalia« meist gleichbedeutend sind. Durch die substantia (und in engster Verbindung mit ihr durch die natura) werden die bestimmten Arten des Seienden (species) konstituiert.[1] Bei aller accidentellen Veränderung und individuellen Entwicklung bleibt in allen Wesen derselben Art etwas, worin sie gleich sind, nämlich das, was der Begriff der species enthält, die substantia und natura, aber nicht als ob das Allgemeine, welches den Wesen derselben Art eigen ist, für sich existierte, es ist vielmehr verwirklicht in den Einzelnen. Jede in der Wirklichkeit daseiende Menschheit (esse hominis) ist individuell und nicht blofs Menschheit, sondern Mensch; denn

---

[1] Es genügt, einzelne Stellen herauszuheben. Adv. Marc. II, 16. Discerne substantias et suos eis tribue sensus, tam diversos, quam substantiae exigunt . . . . Pro substantia enim et status eorum distant. De an. 9. Corpus propriae qualitatis, sui generis, kommt der Seele zu; alles Seiende ist corpus sui generis. Ipsa substantia est corpus rei cujusque. Adv. Herm. 35. Vgl. de an. 6.

De an. 10. Ipsum est enim quid, per quod est quid (per quod = durch die reale Substanz. Vgl. de carne Christi 11).

Dafs status gleich substantia (natura) steht, siehe de an. 37. adv. Herm. 3. adv. Marc. I, 6 (totum statum divinitatis = natura divina) und adv. Prax. an verschiedenen Stellen.

jede wirkliche Substanz ist Einzelsubstanz.[1] Ein Substantielles ist ihm demnach dasjenige, was Subjekt von Prädikaten, Prinzip von Thätigkeiten, Empfänger von Mittteilungen sein kann. Als Formalursache des existierenden Dinges ist die Substanz innerste Wurzel und tiefster Grund derjenigen Bestimmungen, welche dem Dinge notwendig zukommen. Diese Wesensbestimmungen, in der Substanz grundgelegt, mit ihr gegeben, gleichsam die Entfaltung ihres Seins sind die naturalia; sie bilden in ihrer Gesamtheit die Natur. Das Wort natürlich steht so bei Tertullian im Sinne von wesentlich, um Eigenschaften zu bezeichnen, welche der Substanz gemäfs ihrer Konstitution und seit ihrem Ursprunge zukommen, im Gegensatz zu dem, was aufserwesentlich ist, blofs hinzukommt, der Substanz nicht notwendig inhäriert, sei es dafs es rein von Zufälligkeiten oder auch vom freien Wirken abhängt.[2] Insofern die naturalia als in der Substanz grundgelegte Vermögen und Kräfte erscheinen, durch welche dieselbe sich bethätigt, erhalten sie die treffende Bezeichnung officium substantiae naturale, wobei der Ausdruck officium an den juristischen Terminus »officiales« (adv. Valent. 4. adv. Prax. 3) erinnert.[3] Um den Gegensatz zur Substanz als dem Träger ausdrücken, von welchem sie

---

[1] De anima 20. Die verschiedenartige Entwicklung verändert nicht die specifische Menschennatur: quando non species sunt, sed sortes naturae et substantiae unius. de an. 32. gegen metempsychosis und metemsomatosis; de res. carnis 55. totus homo hoc aevo substantia quidem ipse sit, multifariam tamen demutetur . . . habet enim esse, quod non perit . . . nec quidquam amittat hominis; de res. carnis 57. über den Auferstehungsleib.

De carne Christ. 13. salvus est numerus duarum substantiarum, in suo genere distantium excludens carneae animae unicam speciem (gegen die Annahme, dafs die Seele Christi in Fleisch sich verwandelt habe). — Cum dividit species duo ostendit.

De an. 35. Hae enim de substantia sui cujusque hominis sunt. (Als wirkliche ist sie individuelle Substanz und kann nicht einem anderen als seine Substanz gegeben werden.) Inwiefern eine Veränderlichkeit der Natur von Tertullian gegen die Gnostiker behauptet wird, kann erst später gezeigt werden.

[2] De an. 20. animae naturalia, ut substantiva ejus ipsi inesse, et cum ipsa procedere . . . ex quo ipsa censetur; de an. 38. de an. 24. gegen die platonische Ideenlehre natura compotem animam facis idearum? etc. vgl. de an. 16. Das Böse, das hinzukam, inoleverit in anima, ad instar jam naturalitatis.

[3] De an. 12. 13. ebenso werden sie substantiae sapor, suggestus genannt

zwar nicht geschieden, aber doch zu unterscheiden sind, heifst es auch hier und da, die naturalia treten zur Substanz hinzu[1] (accedere).

So unterscheidet Tertullian die Substanz von der Natur;[2] anderseits liegen beide Begriffe, wie aus dem Gesagten sich ergiebt, so nahe bei einander, dafs der eine für den andern steht.[3] Da dem Sein die Thätigkeit folgt, so werden die Substanzen unterschieden durch die Thätigkeiten, und aus letzteren schliefsen wir auf erstere.[4] Man könnte gegen obige Auseinandersetzung die Stelle de an. 32 anführen:[5] »Aliud est autem substantia, aliud natura substantiae; siquidem substantia propria est rei cujusque, natura vero potest esse communis. Suscipe exemplum: Substantia est lapis, ferrum. Duritia lapidis et ferri, natura substantiae est. Duritia communicat, substantia discordat.« Man verkennt aber den Gedanken Tertullians, wenn man aus dieser Stelle herauslesen wollte, dafs die Natur als etwas vollständig Selbständiges und ohne innerste Beziehung zur Substanz gedacht werde, so dafs zwei specifisch verschiedene Wesen der Natur nach gleich seien. Wenn Tertullian dem Übergang der Menschenseele in Tierleiber entgegentreten will, so thut er dies gestützt auf das Argument, dafs eine Substanz in eine andere nicht verwandelt werden kann, ohne aufzuhören, die erstere zu sein. Gemäfs der Eigenart der Substanz mufs auch die Eigenart der Natur bleiben. Deshalb widerspricht die genannte Umwandlung der Natur der

---

de res. carn. 40 mens (animus) sapor substantiae non substantia ipsa. — Dem gegenüber fides und dilectio non substantiva animae sed conceptiva (welche ihr gegeben werden und nicht aus der Substanz fliefsen).

[1] Adv. Marc. II, 9. liberum arbitrium, quod substantiae accessit.

[2] Wir sehen ab von jener Bedeutung des Wortes »natura«, wo es die Gesamtheit der geschaffenen Dinge bezeichnet. de cor. mil. 6 u. 8.

[3] De carne Christ. 13. de an. 32. Contendo enim ex quacunque substantia constitisset anima humana . . . . . tunc et reliqua per consequentem ordinem cujusque naturae. de res. carn. 55.

[4] De an. 8.

[5] Auf diese Stelle verweist Hauschild a. a. O. S. 25 Anm. 1. u. Harnack a. a. O. S. 489. Anm. 2. Ganz falsch ist es, wenn letzterer, obwohl er anerkennt, dafs substantia bei Tertullian dasselbe wie die οὐσία πρώτη des Aristoteles ist, aus dieser Stelle schliefst: »Menschen und Tiere sind natura gleichartig, aber nicht substantia«.

Seele (naturae legibus). Sodann hat er den Einwand zu widerlegen, dafs im gewöhnlichen Sprachgebrauch wie auch in der hl. Schrift die Menschen in Bezug auf Gleichheit ihrer Sitten und Affekte den Tieren gleichgestellt werden, ein Umstand, aus welchem man beweisen wollte, dafs die Seele überall ihre Natur in den einzelnen Eigentümlichkeiten der Tiere wieder darstellen müsse.[1] Allerdings können, so widerlegt Tertullian diesen Einwurf, specifisch verschiedene Wesen in Eigentümlichkeiten übereinstimmen und in Bezug auf diese Ähnlichkeit mit einander verglichen und mit gleichen Namen (Prädikaten) benannt werden, ohne dafs ihr Sein das gleiche ist, gerade wie Eisen und Stein in der Härte übereinkommen, während doch harter Stein und hartes Eisen von einander durch das substantielle Sein verschieden sind; denn »tunc naturae similitudo notatur cum substantiae dissimilitudo conspicitur. Ipsum enim, quod hominem similem bestiae judicas, confiteris animam non eandem, similem dicendo non ipsam.«[2] Dafs hierdurch unsere obige Begriffsbestimmung von natura nicht umgestofsen wird, liegt auf der Hand, höchstens kann man sagen, dafs das Wort »natura« auch bei Tertullian bald einen engeren, bald einen weiteren Sinn hat, indem es einerseits die mit der Substanz gegebene Anlage und Potenz, anderseits die auf Grund dieser Anlage stattgefundene Entwicklung den durch Akte, besonders durch freie Akte begründeten Habitus bezeichnet. Wie deshalb aus der Ähnlichkeit der Benennungen noch nicht auf die Gleichheit des Wesens geschlossen werden kann,[3] so kann umgekehrt bei der Einheit des Wesens und der Natur (im engeren Sinne) eine Verschiedenheit derjenigen Eigenschaften

---

[1] Der geile Mensch dadurch, dafs er in einem Hunde wiedererscheine u. s. w.; de an. 32 quasi eadem substantia animae ubique naturam suam in animalium proprietatibus repetat. Da dies widerspricht, giebt er blofs zu eine adaequatio pro qualitatibus morum et ingeniorum et adfectuum.

[2] Deshalb saeva bestia vel proba vocetur homo sed non eadem anima. saeva besta (mala bestia) ist als Schimpfwort bekannt, nicht so proba bestia als Kosewort, und so kann letzteres eine Interpolation sein. (v. Hartel a. a. O. IV, 70.) Vorher sagt er pariant naturalia, substantiva non pariant, woraus klar hervorgeht, dafs naturalia hier gleich qualitas morum, ingeniorum steht, um den Habitus zu bezeichnen, da es sonst synonym mit substantiva steht.

[3] Adv. Marc. II, 16. S. 57[1] . . . licet vocabulis communicare videantur.

Platz greifen, welche auf Entwicklung oder freiem Handeln beruhen.[1] Nur bei einem Wesen schliefst der Begriff der Substanz als des summum magnum die höchste Einheit in sich, so dafs es nicht irgendwie als eine Einzelsubstanz, sondern als ein durchaus und schlechthin einziges Wesen erscheint, das nicht als ein einzelnes unter vielen, sondern als eines über allen dasteht und kein anderes von gleicher Substanz und Natur zuläfst.[2] In Gott sind deshalb alle naturalia entsprechend seinem Sein ewig und unveränderlich und zwar so, dafs alles, was ihm zukommt, ihm kraft seiner Natur zukommt; in ihm ist alles wesenhaft.[3]

[1] Adv. Marc. I, 6 licet homines sub eadem appellatione diversissimos esse de an. 20. 21.

[2] Adv. Herm. 3, adv. Marc. I, 3—6.

[3] Adv. Marc. 1, 22. 23, II, 6. Verschieden von natura und substantia gebraucht Tertullian den Begriff persona, welchen Terminus er für das trinitarische und christologische Dogma eingeführt hat, um dort die Einheit der Substanz bei der Dreiheit der Besitzer und hier die Einheit des Besitzers bei der Zweiheit der Substanzen zu wahren. »Er hat«, bemerkt Harnack, »die Formeln für die spätere Orthodoxie geschaffen, indem er die Begriffe Substanz und Person eingeführt hat« (a. a. O. I, 489). Nach II, S. 287 u. 307 soll die Herausbildung dieser Termini »nur auf Grund juristischer Fiktionen erfolgt sein, und diese juristische Fiktionen hat das Morgenland als Philosophie (Theologie) nehmen resp. in Philosophie umsetzen müssen.« Dies soll dann die »Grundlage der Offenbarungsphilosophie geworden sein«. »Das war mehr, als die kühnste neuplatonische Philosophie in den seltsamsten Begriffsphantasieen zugemutet hatte.« — Es ist allerdings mehr als kühn, wenn Harnack die gewaltigen trinitarischen und christologischen Kämpfe sich um blofse Fiktionen drehen läfst, und er fingiert selbst, wenn er die Begriffe Substanz und Person bei Tertullian, der als Jurist sie herausgebildet haben soll, (man vgl. jedoch adv. Valent. 7, wonach bei den Valentinianern, jenachdem sie das Urwesen dachten, schon zwischen Substanz und Person unterschieden wurde, substantialiter — personaliter), als blofse juristische Fiktionen erklärt. Wie klar durchgebildet der Begriff »Substanz« ist, ist oben genügend ausgeführt; höchst ungenau ist die Anschauung, substantia sei bei Tertullian kein »philosophischer, sondern nur ein juristischer Begriff« (S. 307), »sie entspreche dem »Vermögen« im Sinne des Besitzes oder dem »Wesen« im Unterschiede von der Erscheinung oder dem „status"«. — Den Begriff »persona« in seiner Anwendung auf die Trinität schöpft Tertullian, wie seine Schrift adv. Prax. beweist, aus der göttlichen Offenbarung. Wenn er argumentiert, dafs der Vater und der Sohn, der Erzeuger und der Gezeugte, der Sprechende und der, zu welchem gesprochen wird, der Sendende und der Gesandte (cap. 10. 11. 12. 13. u. s. w 21. 23.) nicht Einer sein können, dafs der Vatername schon besagt, in der Gottheit sei ein Zweiter (vgl. Athan. Orat. III, 4. 6.), wo

§ 5. Ableitung der naturalia animae.

Die Seele mufs von einem zweifachen Gesichtspunkte aus betrachtet werden. Zunächst mufs sie als wahres substantielles Ebenbild Gottes angesehen werden, und dieser ihr Wesensbegriff darf in keiner Weise geschmälert werden, anderseits darf man nicht vergessen, dafs sie als entstanden ein endliches Wesen ist. Aus ersterem Moment ergeben sich jene Qualitäten, welche ihr

---

ist denn da von juristischen Fiktionen und Spielereien die Rede? Persona ist ihm in der Trinität der einzelne, und dadurch von anderen verschiedene Inhaber der göttlichen Substanz, und wenn er das Geheimnis der Trinität, (denn als solches, als die »substantia Novi Testamenti«, als das »opus Evangelii« hat Tertullian es betrachtet,) dadurch dem Verständnis näher zu bringen sucht, dafs er die göttliche Substanz als eine solche auffafste, welche unbeschadet ihrer Einzigkeit in mehreren Besitzern auftreten könne, welche als solche ebensowenig identisch sind, als die Form des Besitzes bei ihnen die nämliche ist, so kann ihn nur derjenige juristischer Fiktionen zeihen, welcher von vornherein die Denkbarkeit einer solchen »Ökonomie« bestreitet, weil »ein philosophischer Denker« sie nicht in seine Kategorieen bringen kann. Die drei Personen in Gott sind bei Tertullian keineswegs Spielereien, sondern etwas sehr Reales und Substantielles, und die Begriffe Vater, Sohn und hl. Geist als handelnde Personen sind ihm nicht dadurch entstanden, dafs er die göttliche Substanz der Methode einer juristischen Fiktion unterwarf, sondern (cap. 7) er verwahrt sich geradezu gegen eine solche Unterstellung, indem er energisch den Einwand zurückweist, dafs »das Wort« blofs eine »vox«, ein »sonus oris« sei. In seiner ganzen Ausführung ist zur Veranschaulichung der trinitarischen Prozesse nirgends ein Bild aus »dem politisch-juristischen Leben« gewählt, und das eine, auf welches Harnack sich beruft, und welches man als ein solches gelten lassen könnte (cap. 3), steht zu dem Verhältnis der drei Personen in Gott in einer ganz entfernten Beziehung und will blofs im allgemeinen klar machen, dafs die »Monarchie« durch die »Ökonomie« keine Einbufse erleidet. Die eigentlichen Analogieen für die trinitarischen Ausgänge (Geist, Gedanke, Wort — Quelle, Bach, Fluſs — Wurzel, Schöfsling, Frucht — Sonne, Strahl, Flamme) erinnern an nichts weniger als an ein »juristisch-politisches Bild«. Dafs Tertullian auch diese Analogieen als inadäquat betrachtete, hebt er (cap. 5. 27) deutlich hervor. — Was die Konstitution des Gottmenschen angeht, bei deren Betrachtung ebenfalls die Methode der Fiktionen mitgespielt haben soll, so braucht man nur adv. Prax. 27, (abgesehen von der mit grofser logischen Schärfe geschriebenen Schrift de carne Christi) zu lesen, um einzusehen, wie gewaltthätig man verfährt, wenn man den Kirchenschriftstellern die Theorie einer sogen. »rationalen Offenbarung« unterschieben, sie zu blofsen »Offenbarungsphilosophen« stempeln und bei ihnen den »Umsatz der Offenbarung in Philosophie« finden will. Das cap. 27 adv. Prax. — wir wollen dieses blofs herausheben — ist nicht von einem

allein kraft ihrer Konstitution durch den flatus Dei eigentümlich sind und sie im Vergleich mit den anderen Dingen dieser Welt in die »Nähe Gottes« rücken; aus dem zweiten fliefsen jene Bestimmungen, welche allem Endlichen als solchem anhaften und sie im Vergleich mit Gott tief unter diesen stellen. Die Endlichkeit ihres Wesens bewirkt sodann, dafs auch die ersteren Vollkommenheiten, wenngleich wahre Vollkommenheiten, ihr nur ge-

---

kniffigen Advokaten, sondern von einem gläubigen »philosophischen Denker« geschrieben und beweist kurz mit Argumenten, die zu allen Zeiten als stichhaltig wiederholt worden sind, dafs eine Umwandlung der göttlichen Substanz in die menschliche und umgekehrt, und ebenso eine Mischung beider zu einer dritten unmöglich ist, dafs jeder Substanz, weil ein »agere distincte«, auch ein »esse distincte« zukomme, aber in innigster Verbindung mit einander, da der Handelnde nur einer ist. So ist auch hier die »Person« der herrschaftsfähige Inhaber, wir können auch sagen der Eigentümer, ja selbst das Rechtssubjekt, aber in dem bestimmten Sinne, dafs jede blofs moralische Einiguhg von verschiedenen Subjekten ausgeschlossen ist, und die Aneignung der menschlichen Natur kein beliebiges Eigentum, sondern den wahren eigentlichen Besitz derselben und die wahre Herrschaft über dieselbe einschliefst (vgl. de an. 40 nec ita caro homo tamquam alia vis animae, et alia persona). Seine juristische Bildung mag Tertullian die Auffassung des Verhältnisses erleichtert haben, da ja im Begriffe der Person das esse sui juris liegt. Teilweise recht hat Harnack, wenn er auf seine Frage: »Welche Philosophie hat Tertullian angewendet?« antwortet: »Nun, überhaupt keine.« Welche hätte er denn auch anwenden sollen, da es keine gab, welche ihm den Begriff der Person darbot? Diesen Begriff verdankt der menschliche Geist der göttlichen Offenbarung, und so sehr liegt der Begriff der Person als einer mit der vernünftigen Einzelsubstanz noch nicht gegebenen Vollkommenheit der natürlichen Erkenntnis fern, dafs Anastasius Sinaita (Hodeg. cap. 6) bemerken konnte, sämtliche christologischen Häresieen stützten sich auf Aristoteles und die griechischen Schriftsteller. Den Begriff der Person in diesem bestimmten Sinne hat auch Tertullian aus der göttlichen Offenbarung. Auch die angebliche Thatsache soll nach Harnack entscheidend sein, »dafs Tertullian »Substanz« niemals mit »natura« wiedergiebt«. Aber diese Thatsache besteht nicht; denn vor allem in der Anwendung auf Gott steht substantia und natura gleichbedeutend (ebenso wie status). Und weshalb spricht er denn von einem »agere distincte« der verschiedenen Substanzen in Christus? Vollends heifst es de carne Christi 5: »Utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit hinc natum inde non natum . . . . quae proprietas conditionum divinae et humanae aequa utique naturae utriusque veritate dispuncta est. Dafs er adv. Prax. den Terminus »substantia« durchgängig anwendet und die »persona« auch »res nennt, hat seinen Grund darin, dafs er gegen denjenigen schrieb, welcher die »Realität« des Logos als einer vom Vater unterschiedenen

mäfs ihrer Wesenheit d. h. in endlicher Weise zukommen.[1] Die Irrtümer, welche dem Charakter des der Natur der Menschenseele wesentlichen Ebenbildes Gottes nicht gerecht wurden, fehlten teils durch Überhebung, teils durch Erniedrigung, oder wie es meistens der Fall ist, in beiden Weisen zugleich. Gegen beide Richtungen des Irrtums hat Tertullian die naturalia animae zu entwickeln.

»Person« leugnete. »Non vis enim eum substantivum habere in re per substantiae proprietatem ut res et persona quaedam videri possit .... Quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris, vacuum nescio quid et inane.« Adv. Prax. 7.

[1] Vgl. die § 3 citierten Stellen. Hauschild (a. a. O. S. 20 f.) hat eine ganze Reihe von Sätzen aus Tertullians Schriften zusammengestellt, welche einerseits die Göttlichkeit jener qualitativen Bestimmungen »auf Grund des Verhältnisses des Abgeleiteten vom Ursprünglichen«, anderseits die Inferiorität derselben beim Vergleich mit denen des göttlichen Wesens »auf Grund des Verhältnisses vom Bild zum Original« begründen sollen. Das von der menschlichen Seele Geltende haben wir oben kurz zusammengestellt. Manche der von Hauschild promiscue angeführten Stellen finden auf die Seele gar keine, andere nur entfernte Anwendung, z. B. die aus adv. Prax. citierten Stellen, welche von den Ausgängen in Gott handeln. Noch merkwürdiger ist es, wenn aus Stellen wie adv. Marc. V, 20 (quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant) und V, 11 (Accidens enim est, quod adscribitur, accidentia autem antecedit ipsius re sostensio), (S. 24.) welche von ganz anderen Dingen handeln und gegen Marcion zeigen wollen, dafs zuerst das Dasein Gottes feststehen mufs, ehe von den Eigenschaften desselben die Rede sein kann, der Schlufs gezogen wird, »die menschliche Seele sei im Verhältnis zu der göttlichen Substanz als ein Accidens derselben erwiesen«. Auch die Einteilung bei Hauschild in naturalia animae im engeren Sinne, (d. h. solche, welche der Seele zukommen, noch ehe sie in Verbindung mit dem menschlichen Leibe gesetzt wurde), und naturalia animae im weiteren Sinne, (d. h. solche Bestimmungen, welche ihr erst aus dem Verhältnis zum menschlichen Leibe seit der Verbindung mit demselben erwachsen), ist schon deshalb verfehlt, weil der Grund, auf welchen sie sich stützt, die Priorität der Seele (vgl. S. 56), hinfällig ist, sodann aber ist sie auch deshalb unhaltbar oder wenigstens nur in beschränktem Sinne anwendbar, weil nach Tertullian die Seele den menschlichen Leib erst zu diesem macht und ihr neue naturalia aus der Verbindung mit demselben nicht erwachsen, sondern nur einige in ihrem Wesen grundgelegte Vermögen in ihrer Verbindung mit dem Leibe in vollendeter Weise zur Thätigkeit übergehen können.

§ 6. Die Körperlichkeit der Seele.

Wenn wir die Körperlichkeit der Seele an erster Stelle behandeln, so hat dies seinen Grund darin, dafs dieselbe nicht eine Eigenschaft der Seele im strengen Sinne des Wortes ist, sondern weil Beeigenschaftung alles Seienden, mit zum Wesen gehört. Die Körperlichkeit der Seele beeinflufst sodann in gewissem Sinne die ganze Psychologie Tertullians.

Wenn Tertullian die Seele einen Körper nennt, so kommt es ihm zunächst und hauptsächlich darauf an, die Realität und Substantialität derselben zu wahren. Alles, was wirklich ist, was etwas thut und leidet, ist Körper; unkörperlich ist nur das, was nicht ist. Eine Realität und deshalb eine wirkliche Existenz der Seele ist undenkbar, ohne dafs sie etwas, wodurch sie existiert, einen realen Untergrund ihrer Subsistenz hat; dieser ist der Körper. Somit fallen bei Tertullian die Begriffe Substanz und Körper zusammen.[1] Das in sich bestehende, feste Substrat, die Substanz, welche die näheren Bestimmungen trägt, ist ihm der Körper, ähnlich wie in der Stoa das τὸ ὑποκείμενον, die οὐσία gegenüber den Qualitäten (ἕξεις). Hieraus und ebenso aus den Beweisen, welche er für die Körperlichkeit der Seele heranzieht — sie sind ganz die stoischen, der einzige eigene ist aus einer

[1] De carne Christi 11. Et tamen cum invisibilem dicant, corporalem eam (animam) constituunt, habentem, quod invisibile sit. Nihil enim habens invisibile, quomodo potest invisibile dici? Sed ne esse quidem potest, nisi habens per quod sit . . Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis, nihil est incorporale, nisi quod non est.

De an. 7. Nihil enim, si non corpus. De an. 6. Wenn sie kein Körper wäre, wäre sie res vacua. Unde rei vacuae solida propellere? (Vgl. den Gegensatz von vacuum und solidum adv. Marc. III, 8. 9.) De an. 8. 9.

Adv. Hermog. 35. Cum ipsa substantia corpus sit rei cujusque. 36. Die Bewegung kann nicht als zweiter, die Substanz der Materie konstituierender Teil gelten, cum substantiva res non sit, quia nec corporalis; nec hominem, nec lapidem et corporalem et incorporalem dicemus, quia et corpus habent et motum, sed unam omnibus formam solius corporalitatis, quae substantiae res est — gegenüber den actus, passiones, officia. Adv. Herm. 41. Unkörperliche Dinge können keine Substanz sein, sie haben nicht wie die Körper einen eigenen Ort, es sei denn in einem Körper, zu welchem sie hinzutreten. Dafs diese Argumentation stoischen Ursprunges ist, liegt auf der Hand. Die Seele würde also, unkörperlich gedacht, nur ein Accidens des Körpers sein können.

falschen Deutung der hl. Schrift entsprungen — ergiebt sich, daſs er sich in dieser Frage ganz an den Realismus der Stoa angelehnt hat. Wenn bei dem Stifter der Stoa ein Grund für seine materialistische Auffassung darin gefunden wird, daſs er, der metaphysischen Spekulation abhold, sich überall dem Gemeinverständlichen, dem Anschaulichen zuwandte,[1] so war bei Tertullian ein ähnlicher Grund mitbestimmend, der aber noch gröſsere Kraft erhielt durch seinen Kampf gegen den phantastischen Idealismus der Gnostiker.[2] Dem Doketismus mit seinem leeren Schein, dem Gnosticismus mit seiner Theologie und Anthropologie von zurecht gemachten Begriffen gegenüber suchte die entschieden realistische Denkart Tertullians ein metaphysisches Prinzip, das diesen Systemen die Spitze abbrach. Er fand es in der Stoa, deren obersten Satz: »alles ist Körper«, er der christlichen Anschauung anpassend ausdrückte: Omne quod est, est corpus sui generis. Es ist wahr, richtiger wäre es gewesen und zur Bekämpfung der entgegenstehenden Systeme ebenso dienlich, wenn er »den Begriff der Unkörperlichkeit und Immaterialität der falschen Bestimmung entkleidet und wieder in den Kreis der richtigen Definition zurückgeführt hätte, statt diesen Begriff überhaupt zu bekämpfen und ihn vollständig zu beseitigen«,[3] zumal die Bestimmung des Realen als körperlich ihn in nicht geringe Schwierigkeiten und Ungereimtheiten hineinstürzt. Es hätte dieses für ihn um so näher gelegen, da er doch zuletzt die Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott in solche Eigenschaften setzt, die wir geistige nennen, die Gott eigene Körperlichkeit »Geist« nennt und das Wesen und die Wesenseigenschaften Gottes so darstellt, daſs sie mit dem Begriff eines empirischen Körpers unverträglich sind. Die Beeinflussung durch das bezeichnete stoische Philosophem geht aber so weit, daſs selbst da, wo die richtige Auffassung des geistigen Seins in seinen Gedanken liegt, die sprachliche Darstellung hinter dem Gedanken zurückbleibt. Wenn man aber annehmen wollte, er habe sich von der materialistischen Strömung der

[1] Vgl. Bäumker a. a. O. 328.

[2] Vgl. de carne Chr. 11. Nam etsi anima incorporalis deputetur, ut aliqua vi rationis occulta sit anima.

[3] Vgl. die Abhandlung: »Tertullians Seelenlehre« im Katholik, Jahrg. 1865 S. 197 ff.

stoischen Welt- und Seelenbetrachtung so weit fortreifsen lassen, dafs er Konsequenzen aus seinem Prinzip gezogen habe, welche den Grundwahrheiten des Christentums widersprechen, so würde man schwer irren. Einer monistischen Weltanschauung, welche der Sache nach vom aristotelischen Dualismus auf den Standpunkt des Hylozoismus zurückkehrte, konnte Tertullian sich nie anbequemen. Mit dem System der Stoiker hat er nicht mehr gemein, als dafs er sich alles Wirkliche körperlich dachte. Eine unstoffliche Form, welche als höhere Wirklichkeit dem Stoffe gegenüberstände, ist ihm fremd geblieben, aber von der Einheit einer allen Dingen gemeinsamen Weltsubstanz, die Gott und alles ist, weifs er auch nichts. Tertullians Standpunkt ist dualistisch im Makrokosmos, da der über der Welt stehende persönliche Gott diese aus nichts schafft und Dinge ins Dasein setzt, welche in ihrem Sein, in ihrer »Körperlichkeit«, wesentlich verschieden sind, und dualistisch im Mikrokosmos, da dem Körper des Leibes der Körper der Seele als wesensverschieden gegenüber steht. So verteidigt er die Körperlichkeit der Seele und des Seienden überhaupt, um diese so zu fassen, dafs er auf dem von ihm eingeschlagenen Wege Resultate erzielt, welche zu dem Materialismus der Stoa im geraden Gegensatze stehen. Man thut deshalb Tertullian schweres Unrecht, wenn man wegen der Lehre von der Körperlichkeit der Seele seine Psychologie einfach als materialistisch im gewöhnlichen Sinne des Wortes hinstellt. Abgesehen von der überall streng festgehaltenen wesentlichen Verschiedenheit von Seelenkörper und leiblicher Körperlichkeit, und abgesehen davon, dafs er, wie Freppel[1] mit Recht bemerkt hat, das Wort Körper niemals synonym mit Materie gebraucht, wo es sich um die Seelensubstanz handelt, kennt er Seelenthätigkeiten, welche ohne jede direkte Vermittlung des Leibes stattfinden.[2] In ihrem Sein und in ihrem Wirken hat er die Seele als Wesen eigener Art gefafst. Wenn man also, um die Selbständigkeit der psychologischen Untersuchungen der Patristik herabzuwürdigen, immer wieder die »Benützung früherer Theorieen« betont und hervorhebt, »wie die Rücksicht auf christliche Vorstellungen ein Anlehnen an die entgegengesetzten früheren Standpunkte nicht

[1] L. c. II pag. 321. [2] De res. carn. 17. De an. 58.

ausschloſs«[1] — und weshalb sollte denn dieses auch der Fall gewesen sein? — so vergesse man nicht die sachlichen Korrekturen, welche an denselben angebracht wurden. Wenn nach Tertullian alles Reale körperlich ist, so ist anderseits unter den »Körpern« Wesensverschiedenheit. Alles ist corpus sui generis. Es kommt ihm absurd vor, etwas von der »Klasse des Körperlichen deshalb auszunehmen, weil die sonstigen Analogieen des empirischen Körpers nicht darauf passen«.[2] Wenn man im gewöhnlichen Sinne das Körperliche dem Unkörperlichen gegenüberstellt, so ist dies Verfahren nur insofern richtig, als alles Körper einer bestimmten Art ist, und der »Unterschied nur die Arten vermehrt, nicht die Gattung ändert« (d. h. nichts von der Klasse des Körperlichen ausnimmt), »indem der körperlichen Dinge viele sind, je nach den besonderen Unterschieden der Eigenschaften und Thätigkeiten, welche auf den Wesensunterschied der körperlichen Substanzen hinweisen.«[3] Will man aber genau und nicht nach der gewöhnlichen Auffassung sprechen, so ist die Gegenüberstellung des Körperlichen und Unkörperlichen, letzteres auch als real gefaſst, unrichtig; denn dem Körperlichen-Realen steht gegenüber das Nichtseiende (vacuum, inane, nihil). Durch die Bezeichnung des Körperlichen als des Substantiellen ist der Begriff »Körper« in Beziehung zur Kategorieenlehre gebracht. Als oberste Kategorie erscheint bei Tertullian »das Körperliche«, wir können auch sagen »das Seiende«, »das Reale«, ähnlich wie bei den Stoikern das »τὸ ὑποκείμενον«. Während aber die Stoiker dieses »τὸ ὑποκείμενον« in allem als gleichartig auffassen und die Einheit der Substanz lehren, nähert Tertullian sich der aristotelischen Bestimmung des Seins; nur ist sein Begriff »Körper« nicht Gattungsbegriff im aristotelischen Sinne. Wie wir sagen: alles fällt unter den Allgemeinbegriff des Seienden, das Sein wird aber von allen Dingen nicht eindeutig, sondern analog ausgesagt, weil das Sein in allen Dingen ein anderes ist, so sagt Tertullian, indem er das reale Sein gleich körperlich setzt:

[1] Siebeck a. a. O. 375. [2] De an. 8.

[3] De an. 8. Proprietatum privata discrimina, per quae magnificentia auctoris ex operum eorundem diversitate signatur, ut sint tam discreta, quam paria . . . . ipsa inter se differunt, ut differentia species ampliet, non genus mutet.

alles fällt unter die allgemeine Bestimmung des Körperlichen, aber das Körpersein ist nach den Klassen der Dinge ein anderes; ferner wie wir sagen: das Sein affiziert innerlich alle Differenzen und mufs sie affizieren, wenn sie etwas, nicht ein blofses Nichts sein sollen, und so sind die Dinge im Sein selbst verschieden, so sagt Tertullian in Bezug auf das Körpersein: alle Dinge sind im Körpersein selbst verschieden.

Wenn also Tertullian die Seele einen Körper nennt, so ist sein Hauptzweck, die Realität und Substantialität der Seele zu wahren. Er will von vornherein verhindern, dafs sie zu einem blofsen Gedankending, einer Abstraktion der Vernunft herabsinke. In diesem Sinne ist die bekannte Erklärung, welche Augustinus über seine Lehre abgab, voll und ganz zutreffend.[1]

Man würde jedoch durch die Annahme, dafs Tertullian blofs aus Mangel des richtigen Begriffes der Immaterialität, blofs um die Realität des geistigen Seins zu wahren, dieses Körper genannt habe, seiner Anschauungsweise nicht ganz gerecht werden. In Bezug auf die menschliche Seele wenigstens ist er in einem krassen Realismus stecken geblieben und er hat sich von der Vorstellung, dieselbe sei ein ausgedehntes Ganze, nicht losmachen können. So »behauptet er beharrlich, dafs die Seele, weil ein Körper, die gewöhnlichen und notwendigen Eigenschaften der Körperlichkeit, wie Aussehen, Begrenzung und dreifache Ausdehnung besitze«, selbst Farbe will er ihr beilegen.[2] Ganz eingenommen von der Idee, dafs alles Reale körperlich sei, will er alles abweisen, was diese substantielle Realität der Seele irgendwie beeinträchtigen konnte, und so fühlt er sich verpflichtet, der Seele eine Form zu geben; sie hat die forma humana, und ihre Farbe denkt er sich nach Art der leuchtenden Luft. Bei der ganzen Schilderung, welche er giebt, klingt überall der Mangel einer geistigen Auffassung durch. Die Gegenwart der Seele im Leibe konnte er sich nur vorstellen als ein Hineindringen der

[1] Tertullianus, quia corpus esse animam credidit, non ob aliud nisi quod eam incorpoream cogitare non potuit, et ideo timuit, ne nihil esset, si corpus non esset, nec de Deo valuit aliter sapere. Qui sane quoniam acutus est, interdum contra opinionem suam visa veritate superatur. De Gen. ad litt. X, 41.

[2] De an. 9.

seelischen Substanz in den Körper, als ein Ausgegossensein ihrer Realität gemäfs der Ausdehnung der körperlichen Teile. »Jede der Grenzlinien des Körpers drückte sie aus und erstarrte in ihm gleichsam wie in einer Form.«[1] Eine stark materialistische Anschauung kann in einer solchen Ausdrucksweise, welche an verschiedenen Stellen wiederkehrt,[2] nicht verkannt werden, und der Einfluſs, welchen die Stoa auf seine Vorstellungen geübt hat, zeigt sich deutlich. Alles dieses beweist, daſs seine Definition, die Seele sei ein Körper, mehr besagt, als sie sei eine Realität, eine Substanz. Da er sich eine geistige Substanz nicht denken kann, so setzt er im Begriff der Substanz den der Ausdehnung mit; allerdings gilt auch hier wieder in der Anwendung seiner Begriffe das augustinische Wort: »contra opinionem suam visa veritate superatur«. Zur Erklärung dieses Sachverhaltes weist man mit Recht auf eine Anlehnung und ein Zurückgehen auf den Pneumabegriff der Stoa hin. Aber man übertreibe nicht. Es ist unrichtig, wenn man sagt: »Tertullian sei auf diejenige Ausbildung des Pneumabegriffes zurückgekehrt, derzufolge dasselbe seiner verfeinerten Beschaffenheit nach als das angemessene Erklärungsmittel für den Zusammenhang von Sinnlichem und Geistigem, sowie als Bindeglied für die beiden Wirkungen dieser beiden Seiten der Wirklichkeiten sich darzubieten schien«; es ist falsch, wenn man Tertullian »die schöpferische Thätigkeit Gottes, sofern er selbst Pneuma ist, dadurch begreifen läſst, daſs der Übergang von ihm zur Welt als ein Aushauchen Gottes zu fassen sei«.[3]

[1] De an. 9.

[2] De res. carn. 7. De an. 53. Beim langsamen Tode wird die Seele gleichsam »herausgezogen und läſst ihr Endstück als einen Teil erscheinen«. De an. 9. De res. carn. 17. Die Seele hat Glieder, Organe analog denen des Körpers. De an. 22. Jeder individuelle Leib wird »von seiner Seele ausgefüllt«, für einen Elefanten ist sie deshalb zu klein und für eine Mücke zu groſs.

[3] Siebeck a. a. O. 371. Ein Miſsverständnis ist es, wenn derselbe (S. 372, ebenso Katholik, a. a. O. S. 204, und Ludwig: Tertullians Ethik S. 14) Tertullian in der Natur der Seele wieder ein doppeltes, zwei Substanzen unterscheiden läſst, das »körperliche« Element, die anima, (gleichsam der Leib das Substrat der Seele) und den spiritus, die Seele der Seele, den Geist. Hinfällig wird diese Annahme durch die später zu entwickelnde Lehre von der Einheit der Seelensubstanz. Desgleichen wird nachgewiesen werden, daſs Tertullian nicht Trichotomist ist, wozu ihn Ludwig machen will. Daſs

Ein Bindeglied zwischen Körper und Seele kennt Tertullian nicht; das Verhältnis von flatus zum spiritus Dei, wie man es auch denken möge, hat er im Gegensatz zur Entstehung aller anderen Dinge, selbst der Engel, auf die Seele allein beschränkt. Daſs die »Seele bloſs graduell vom Körper verschieden sei«, mag eine stoische Annahme sein, aber sie ist nicht die Tertullians. Die Anlehnung an die Stoa beschränkt sich auf die Adoptierung ihres Philosophems, daſs das Seiende körperlich gedacht werden müsse. Er weist den Gedanken, daſs die Seele Luft oder auch verfeinerte Luft sei, nachdrücklich ab; konsequent in seiner Lehre von der totalen Wesensverschiedenheit des Realen bestreitet er es, daſs die Seele, weil in Accidentien mit der Luft vergleichbar, Luft oder etwas dergleichen sei. Die Seele hat mit der materiellen Welt nichts gemein. Sie ist ein Wesen eigener Art.

---

in den zum Belege angeführten Stellen de res. carn. 53 und adv. Marc. V, 15. das »spiritale«, »spiritus« das übernatürliche Moment bezeichnen soll, ist aus den zahlreichen Parallelstellen (z. B. de an. 11) wie aus dem ganzen Zusammenhange leicht ersichtlich. Wenn Tertullian den Ausdruck »corpus animae« gebraucht, so will er durchaus nicht ein doppeltes Element in der Substanz der Seele bezeichnen, sondern corpus animae ist das reale Etwas, das substantielle Moment der Seele; ebenso gut könnte er auch von einem corpus spiritus in Gott sprechen.

Da auch Stöckl in seinem vor kurzem erschienenen Werke: Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891 S. 162, denselben Irrtum hat, so sei die Stelle adv. Marc. V. 15. hier citiert: Age nunc qui salutem carnis abnuitis, et si quando corpus in hujusmodi praenominatur, aliud nescio quid interpretamini illud quam substantiam carnis, quomodo apostolus omnes in novis substantiis certis nominibus distinxit .... optans ut spiritus noster et corpus et anima in adventu Domini conserventur? (I. Thess. 5, 23.) Nam et animam posuit et corpus tam duas res, quam diversas. Licet enim et animae corpus sit aliquod suae qualitatis, sicut et spiritus (sc. corpus sit aliquod); cum tamen et corpus et anima distincte nominatur, habet anima suum vocabulum proprium non egens communi vocabulo corporis, id relinquitur carni quae non nominata proprio, communi utatur necesse est. Tertullian will beweisen, daſs unter corpus des Apostels nicht die Seele, sondern nur der leibliche Bestandteil gemeint sein kann, dem deshalb auch vom Apostel das Heil zugeschrieben werde. Diesem könne nicht entgegengehalten werden, daſs auch die Seele körperlich sei. Denn selbst der »spiritus« könne corpus genannt werden. Hier aber würden alle drei distincte genannt. Aus dem Vorhergehenden ergiebt sich klar, daſs unter »spiritus« das übernatürliche Moment zu verstehen ist.

Die Beweise, welche für die Körperlichkeit der Seele vorgebracht werden, bringen keinen neuen Gedanken, sondern sind von den Stoikern ohne jede Kritik herübergenommen, und wenn man seine Widerlegung der Einwände liest, so ist es, als ob man den früheren Advokaten reden hörte, der alles, was er nur finden kann, heranzieht, um seinen Klienten zu schützen. Der erste, Zeno entnommene Beweis (dasjenige, nach dessen Austritt ein lebendes Wesen stirbt, ist ein Körper; wenn aber der verdichtete Atem austritt, so stirbt das lebende Wesen . . . Der verdichtete Atem aber ist die Seele; folglich ist die Seele ein Körper) [1] beruht auf einer Verwechslung von Bedingung und Ursache, wie sie auch beim heutigen Materialismus gäng und gäbe ist. Schon Alexander von Aphrodisias [2] hatte gegen denselben mit Recht geltend gemacht, dafs er die Identität von Seele und Pneuma ebensowenig beweise als etwa die Unentbehrlichkeit des Blutes für den Lebensprozefs uns berechtige, dieses für die Seele zu halten. Tertullian konnte sich um so weniger auf ihn stützen, da er das Atmen nur als Lebensfunktion auffafst und als Thätigkeit von der Substanz der Seele unterscheidet.

Der zweite, von Kleanthes herübergenommene Beweis [3] beruft sich auf die Erfahrungsthatsache, dafs die geistigen Eigenschaften auf dem Wege der physischen Zeugung sich fortpflanzen, und deshalb ein körperliches Substrat angenommen werden müsse, welchem sie anhaften. Auch bei der Generationstheorie Tertullians hat dieser Erfahrungssatz eine wichtige Rolle gespielt.

Mit diesem hängt der dritte, aus der gegenseitigen Abhängigkeit von Leib und Seele gezogene zusammen. [4] Es liegt auf der Hand, dafs diese beiden Beweise, wurde die Seele als immateriell gefafst, nur dann entkräftet werden konnten, wenn die innigste Vereinigung und das organische Zusammenwirken von Leib und Seele und die natürliche Bestimmtheit beider für einander klar erkannt war. Der ebengenannte Peripatetiker hat schon darauf

---

[1] De an. 5. Quo digresso anima emoritur, corpus est; consito autem spiritu digresso anima emoritur, ergo consitus spiritus corpus est, consitus autem spiritus anima est, ergo anima est corpus.

[2] Vgl. Zeller a. a. O. III, 1. S. 789 ff.; Siebeck a. a. O. S. 171.

[3] u. [4] De an. 5. De an. 25. Vgl. Nemes. De nat. hom. 32, 33 bei Zeller a. a. O. 194 Anm. 1 u. 4.

hingewiesen. Auch kann man leicht zugestehen, daſs die Körperlichkeit der Seele eine faſsliche Form bot, die Ähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern zu erklären. Merkwürdig ist es nur, daſs Tertullian, der die Unteilbarkeit der Seelensubstanz streng festhielt und die Natureinheit zwischen Leib und Seele scharf genug betonte, diese Beweise ganz und voll zu den seinigen machen konnte. Aber gerade der letzte von ihm angeführte Beweis,[1] der offenbar eine petitio principii in sich schlieſst, zeigt, wie Tertullian nicht imstande war, ein rein geistiges Sein und Wesen zu erfassen.

Damit aber seine Theorie nicht als subjektive Ansicht dastehe oder als bloſse Herübernahme eines philosophischen Grundsatzes der Stoa erscheine, will er sie unerschütterlich fest begründen durch die Offenbarung. Die Körperlichkeit der Seele ist ihm bewiesen durch die im Worte Gottes berichtete Thatsache, daſs die Seele auch getrennt vom Körper leidet. »Das Unkörperliche aber kann nicht empfinden, da es keine Organe hat.«[2] Sofort aber drängt sich auch hier wieder der Gedanke ein, daſs das Unkörperliche überhaupt keine Realität hat. »Nihil enim anima, si non corpus.« Ganz stoisch lautet deshalb sein Grundsatz, daſs die Körperlichkeit das Prinzip der Passivität in allen Dingen ist. »In quantum enim omne corporale passibile est, in tantum quod passibile est, corporale est.«[3]

---

[1] L. c. . . . corporalia ab incorporalibus derelinqui non posse . . . . Igitur corpus anima, quae nisi corporalis corpus non derelinqueret. Chrysippus bei Nemes. Vgl. Zeller a. a. O. Anm. 1.

[2] De an. 7.

[3] De an. 7. Um so auffallender ist es, wenn es Apolog. 48 heiſst: Ideoque repraesentabuntur et corpora, quia neque pati quidquam potest anima sola sine stabili materia i. e. carne. Ein Versuch, diesen Widerspruch auszugleichen, findet sich de res. carn. 17. Der obige Grundsatz hat Augustinus (de Gen. ad litt. l. c.) Veranlassung gegeben, Tertullian der Inkonsequenz zu zeihen. Quid enim verius dicere potuit, quam id, quod ait quodam loco: Omne corporale passibile est? Debuit ergo mutare sententiam . . . etiam Deum corpus esse. Neque enim arbitror, eum ita desipuisse, ut etiam Dei naturam passibilem esse etc. Der Vorwurf ist nur teilweise berechtigt; denn in den Worten Tertullians liegt nur ausgesprochen, daſs Passibilität und Körperlichkeit reciprok sind. Kann nur Körperliches leiden, so muſs auch, wo Leiden ist, ein Körperliches sein (in quantum — in tantum). Tertullian hat den Unterschied zwischen menschlicher Seele und göttlichem Lebensgeist

In derselben Gedankenrichtung bewegt sich seine Widerlegung der »Spitzfindigkeiten« der Platoniker.[1] Die Seele als Prinzip der Selbstbewegung gefaſst, so argumentierten die Platoniker, kann kein Körper sein. Die Körper zerfallen ja in zwei Klassen, jenachdem sie beseelt oder nicht beseelt sind; die Seele selbst kann, da sie den Körper erst beseelt, kein Körper sein. Eine solche Argumentation konnte nun den Standpunkt Tertullians nicht im mindesten erschüttern. Er kann ruhig zugestehen, daſs die Seele weder lebloser noch durch ein anderes Prinzip belebter Körper ist. Sie ist ein als Substanz lebendes und den Körper belebendes Prinzip und »kann selbst das nicht sein, was sie bewirkt«, nämlich belebter Körper.[2] Der obigen Disjunktion der Platoniker würde er als ein drittes Glied hinzugefügt haben, es giebt Reales, Körperliches, welches nicht leblos ist, noch belebt, sondern als solches lebendig ist, oder besser gesagt, er würde unterschieden haben: es giebt Körper, die Seelen sind, und solche, welche das Gegenteil sind. Die Frage, welche der genannte Alexander von Aphrodisias an die Stoiker richtete, was denn das sei, was jene ersteren zu Seelen mache, bereitete diesen bei ihrer Einheitslehre unüberwindliche Schwierigkeiten, welchen sie durch ihre Lehre vom τόνος des Pneuma ver-

auch darin gefunden, daſs erstere der Passibilität unterliegt, letzterer nicht. (Innatum et infectum immobile stabit et inconvertibile, de an. 21.) Die Fähigkeit zu leiden ist ein Zeichen des Endlichen (de an. 24). Die »Körperlichkeit« Gottes und der durch sie bedingte Wesenszustand desselben hält eben keinen Vergleich aus mit anderem. Das »Leiden« Gottes, von welchem z. B. adv. Marc. II, 16 die Rede ist, ist kein »Leiden« im eigentlichen Sinne des Wortes. (Omnia patitur suo more, quo eum pati condecet.) Menschliche Affekte (Zorn, Mitleid u. s. f.) finden sich in Gott, aber nicht in menschlicher, sondern in einer alle Unvollkommenheit ausschlieſsenden Weise. (Irascetur sed non exacerbabitur, non periclitabitur.) Die Strafgerechtigkeit in Gott ist nichts anderes als seine Güte und seine Vernunft (adv. Marc. I, 26 ff.). Seine Worte wollen die marcionitische Ansicht treffen, welche nach Art der Epikuräer einen völlig antipathischen Gott einführte und so, indem sie ihm die Lebensäuſserungen absprach, sein Leben zerstörte. Über den Anthropomorphismus bei Tertullian ist das Nöthige schon früher gesagt (S. 52 f.). Hauschild hat (S. 51 u. 52 u. an anderen Orten) dieses Moment der Darstellung Tertullians gar nicht oder zu wenig berücksichtigt.

[1] De an. 6.

[2] L. c. mirabimur incongruentiam definitionis.

geblich zu entrinnen suchten; denn diese Frage führte auf dem Standpunkte des Monismus zu einer Seele der Seele, und diese konnte nicht wieder körperlich gefafst werden, sonst würde die Frage sich stets wiederholen.[1] Tertullian würde die Antwort leichter geworden sein. Er konnte die Seele als corpus sui generis bestimmen, dessen bestimmte Seinsweise durch die bestimmte Realität bedingt war. Da nicht jeder Körper lebt, so folgt für ihn, dafs der Seelenkörper nicht lebt, weil er Körper ist, sondern weil er Körper eigener Art, nicht Körper, wie die anderen empirischen ist. Dabei bleibt er stehen. Auf die Schwierigkeit, welche die quantitative Ausdehnung, welche er der Seelensubstanz beilegt, bereitet, ist er mit keinem Worte eingegangen. Sollte die Seele ein auch noch so feiner Stoff sein, so mufste er diesen Stoff als Stoff belebt setzen oder ein unstoffliches Lebensprinzip in ihm annehmen. Letzteres hat er nicht gethan, denn eine Zusammensetzung von Belebtem und Belebendem in der Seele schliefst er völlig aus; ersteres hat er angenommen, nur mit dem wesentlichen Unterschied, dafs dieses ausgedehnte lebende Etwas nicht Stoff im materiellen Sinne des Wortes ist.

Wie wenig klar ihm aber der Begriff des Lebens als des substantiellen Grundes der Selbstbewegung, der immanenten Thätigkeit war, beweist er, wenn er die Berufung auf die Selbstbewegung oberflächlich genug dadurch zu entkräften meint, dafs auch die »Seele von aufsenher bewegt werde«; und vollends, wenn er triumphierend ausruft: »Ist es nun eine Eigenschaft des Körpers, von einem anderen bewegt zu werden, um wie viel mehr ist es noch eine solche, selbst einen anderen Körper zu bewegen! Die Seele aber setzt den Körper in Bewegung.«[2] Wie sehr aber wieder seine ganze Auffassung durch den Gedanken, dafs das Unkörperliche nichts sei, getrübt ist, zeigt der Schlufssatz: »Wie kann ein wesenloses Ding materielle Dinge fortbewegen?«[3] Berücksichtigt man die Unfähigkeit, ein immaterielles Ding als real zu denken, so enthält seine Antwort den richtigen Sinn, dafs einem Wesen, welches andere Körper in der Weise bewegt, wie die Seele ihren Leib, eine höhere Realität zukommen mufs.

Wenig philosophische Tiefe verrät auch die Antwort auf

[1] Vgl. Siebeck a. a. O. [2] De an. 6. [3] L. c.

zwei andere Beweisgründe für die Immaterialität der Seele. Der eine betrachtet die Seele als Erkenntnissubjekt, der andere als Erkenntnisobjekt. Was immaterieller Natur ist (wie benignitas, malignitas), wird nicht durch einen körperlichen Sinn erkannt. Ist also die Seele der Erkenntnis durch sinnliche Organe unzugänglich, so kann sie kein Körper sein. So die Beweisführung seiner Gegner.[1] Aber, antwortet Tertullian, auch Unkörperliches wird durch die Sinne wahrgenommen, wie die Accidentien des Geruches und der Farbe. Nicht blofs die Substanz, der reale Träger (terra, ignis), sondern auch diese accidentellen Qualitäten, welche zum Körper hinzutreten,[2] unterliegen der Erkenntnis durch die Sinne. In analoger Weise tritt die Seele zum Leibe hinzu. Ich kann nicht sagen, dafs die genannten Accidentien deshalb durch körperliche Sinne wahrgenommen werden, weil sie zu einem Körper hinzutreten, welcher durch körperliche Organe wahrgenommen wird. Ebenso wenig kann ich sagen, dafs die Seele deshalb unkörperlich sei, weil sie durch unkörperliche Accidentien erkennbar wird. Wenn man es ihm auch nicht verargen will, dafs er Farbe u. s. w. als unkörperlich[3] auffafst, so wiegt es um so schwerer, dafs er sinnliche und geistige Erkenntnis nicht genügend unterscheidet und seinen eigenen Grundsatz distinguunt substantias opera durch unlogische Spitzfindigkeiten zu umgehen sucht. Schlecht angebracht ist deshalb auch die rhetorische Exklamation gegen Plato und Aristoteles,[4] und geradezu bedauerlich ist es, wenn er sich die Beweisführung des Soranus,[5] (dessen materialistische Auffassung der Seele als eines Organes des Leibes er verabscheut),[6] aneignet, welche auf die Abhängigkeit

---

[1] L. c.

[2] L. c. Incorporalia ostendo corporalibus sensibus subjici, sonum auditui . . . quorum exemplo etiam anima corpori accedit, ne dicas idcirco ea per corporales renuntiari sensus, quia corporalibus accedant. Igitur si constat, incorporalia quoque a corporalibus comprehendi cur non et anima, quae corporalis, ab incorporalibus renuntietur.

[3] Diese »Unkörperlichkeit« ist jedenfalls nur in relativem Sinne zu nehmen; gegenüber dem wesenhaften Sein der Substanz gilt das Sein der Accidentien als ein beziehungsweises, indem sie als Beschaffenheiten, als Zustände der Substanz durch Einflüsse anderer Körper bewirkt gedacht wurden.

[4] De an. 6. [5] L. c.

[6] De an. 38 widerlegt er sich selbst. Die Seele verlangt nach Nahrung

der Seele vom Körper sich stützend darthun wollte, daſs auch die Seele körperlicher (stofflicher) Nahrung bedürfe.

Zum Schlusse sei noch die Bemerkung gestattet, daſs die von Tertullian behauptete Körperlichkeit der Seele, wenn sie auch seiner Psychologie einen eigenen Anstrich giebt und vielfach seine besten Gedanken entstellt, doch den wesentlichen Charakter derselben nicht beeinträchtigt, und zwar auf Grund einer Inkonsequenz, deren Tertullian sich selbst nur wenig bewuſst geworden zu sein scheint. Hätte er die Seele Körper genannt, bloſs um ihre Realität zu wahren, so brauchte man immerhin bloſs den Ausdruck zu verbessern. Hat er aber einmal, wie nachgewiesen, die Körperlichkeit derselben in quantitativer Ausdehnung nach Art der empirischen Körper gedacht, so sehen wir ihn fort und fort bemüht, den kraſs-materiellen Inhalt dieses Begriffes zu vergeistigen.

§ 7. Die Örtlichkeit und Unsichtbarkeit der Seele.

1. Daſs die Seele als ein real Seiendes einen Ort[1] einnimmt und als Seiendes, welches sein Dasein einer Entstehung in der Zeit verdankt, in ihrer Örtlichkeit beschränkt ist, ergiebt sich aus dem allgemeinen Grundsatz Tertullians, daſs die Substanz einen besonderen Ort hat und diesen innehält, gegenüber den Accidentien, die eine ihnen gehörende Örtlichkeit nicht haben und nur im Körper sind.[2] Die Örtlichkeit der Seele in ihrer Vereinigung mit dem Leibe wird durch die Ausdehnung des letzteren bestimmt. Es ist schon darauf hingewiesen worden,[3] wie die stark realistischen Ausdrücke, in welchen er von der Durchdringung des Leibes durch den Anhauch Gottes redet, die Gegenwart der Seele im ganzen Leibe ausdrücken wollen. Die quantitative Gröſse der Seelensubstanz entspricht der des Leibes, und mit ihren Organen erstreckt sie sich durch die Glieder des

---

nur wegen ihres Hauses, des Fleisches, und dieselbe kommt nur diesem direkt zu gute.

[1] Vgl. hierzu Hauschild a. a. O. S. 44 (XII).

[2] Adv. Hermog. 41.

[3] Vgl. S. 70 f.

Körpers. So durchdringt sie den ganzen Körper, ohne ihre unterscheidende Eigentümlichkeit zu verlieren.[1] Mit dem Wachstum und der Entwicklung des Körpers mufste deshalb eine Vergröfserung des Raumes eintreten, welchen die Seelensubstanz einnimmt. Dafs die Seele aber der Masse ihrer Substanz nach zunehme, mufste Tertullian schon im Interesse der Unsterblichkeit derselben leugnen. Während deshalb der Leib dem Mafse nach zunimmt, entwickelt sich die Seele ihren Anlagen nach, während das Mafs der anfänglichen Substanz unverändert bleibt. Wie eine bestimmte Quantität Gold oder Silber, wenn sie zu Blech verarbeitet wird, nur ausgedehnt, aber nicht vermehrt, wie nur die Gestalt für das äufsere Ansehen geändert, aber nicht die Substanz und die Quantität verändert wird, so verhält es sich auch mit der Seelensubstanz.[2] Auf die Unzulänglichkeit dieser Auffassung hat Augustinus (de Gen. ad litt. X, 44. 45) hingewiesen. Quomodo implebit carnem, quam vivificat, nisi tanto rarior fuerit, quanto grandius, quod animaverit? Timuit enim (Tertullianus) ne deficeret eam minuendo, si cresceret, et non timuit, ne deficeret rarescendo, cum cresceret.

Die Erörterung Hauschilds[3] über die Örtlichkeit der »Urseele« vor ihrer Verbindung mit dem Leibe ist, wie bewiesen, gegenstandslos; mufs er doch selbst, obgleich er Tertullian früher die zeitliche Priorität der Seele behaupten liefs,[4] hier zugestehen, »dafs Gott ihr von ihrer Entstehung an sogleich einen menschlichen Körper als Wohnung anwies«.

Die Frage nach dem Ort, welcher der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe zugewiesen wird, hängt mit den eschatologischen Ansichten Tertullians zusammen und braucht hier nicht erörtert zu werden.

2. Ist der Seelenkörper ein Körper eigener Art, und bildet seine Wesenheit ein Präjudiz für die Eigenschaften, welche ihm im Gegensatz zu empirischen Körpern zukommen,[5] so entspricht auch seiner Eigenart eine eigene Unsichtbarkeit, »welche der

[1] Man kann hier an die stoische Lehre von der κρᾶσις δι' ὅλου denken (vgl. Zeller a. a. O. 127 ff.), wenn auch Tertullian dieselbe nur in beschränktem Sinne wird acceptiert haben.

[2] De an. 37. [3] A. a. O. N. XII. [4] Vgl. S. 44.

[5] De an. 9.

Beschaffenheit ihres Körpers, der Eigentümlichkeit ihrer Substanz und der Natur derjenigen entspricht, für welche unsichtbar zu bleiben ihre Bestimmung ist«.[1] Hat aber die Seele Gestalt, Umgrenzung, Ausdehnung, selbst eine gewisse Farbe, so mufs einer solchen Seele eine relative Sichtbarkeit zukommen. Denn der Umstand, dafs sie für das Fleisch, d. h. für das sinnliche Auge unsichtbar ist, kann nicht mafsgebend sein, um sie als durchaus unsichtbar zu bezeichnen,[2] ja ihre Unsichtbarkeit für das Auge kann so wenig gegen die Körperlichkeit der Seele ins Feld geführt werden, dafs sogar ihre Unsichtbarkeit den Beweis liefert, dafs sie etwas Körperliches ist. »Nihil enim habens invisibile, quomodo potest invisibilis dici?«[3] So argumentiert er unter anderem gegen diejenigen, welche die Realität der menschlichen Natur Christi leugnend behaupteten, der Leib Christi sei eine in Fleisch verwandelte Seele gewesen, damit die Seele, die von Natur aus nichts, nicht einmal sich selbst sah, sichtbar dargestellt werde, und wir aus dieser sichtbaren Erscheinungsform belehrt werden könnten, wie sie geboren würde, dem Tode unterliege und wieder auferstehe. Sichtbar ist deshalb die Seele für ein »geistiges« Auge[4] in der anderen Welt, sichtbar ist sie sich selbst, und alles, was den Menschen unsichtbar ist, hat für Gott seinen Körper und seine Form, durch welche es Gott allein sichtbar ist.[5]

Wenn man die Redeweise Tertullians, welche durch seine Anschauung von der Körperlichkeit der Seele mitbedingt ist, berücksichtigt und seinen Gedanken von der sprachlichen Darstellung zu trennen weifs, so ist es unzweifelhaft, dafs manche seiner Ausdrücke nicht auf ein Sehen im eigentlichen Sinne gehen. Wie er bei der Örtlichkeit der Seele, obwohl er beeinflufst ist durch die Vorstellung derselben als eines ausgedehnten Realen, die Umgrenztheit ihres Wesens hervorheben wollte, so drängt sich bei der relativen Sichtbarkeit der Seele der Gedanke in den Vordergrund, dafs dieselbe als ein wirklich Seiendes auch als

---

[1] De an. 8. Vgl. v. Hartel a. a. O. IV. S. 54. [2] De an. 8.

[3] De carn. Chr. 11.

[4] De an. 8. Animae corpus invisibile carni si forte, spiritui vero visibile.

[5] Adv. Prax. 7.

solche erkennbar ist.[1] Hier wie an anderen Stellen ringt Tertullian mit dem Ausdrucke. Die Möglichkeit, eine passende Terminologie zu finden, hat er sich durch die Unmöglichkeit, ein geistiges Sein zu denken, abgeschnitten. Daher ein fortwährendes Schwanken, weil er immer wieder die Konsequenzen, welche aus seinem extremen Realismus gezogen werden konnten, aus dem Wege räumen mufste. Es ist offenbar, dafs die Glieder und Organe, welche beim Seelenkörper gemäfs der Substanz desselben gedacht werden sollen, welche die Seele korrespondierend mit den Gliedern des Leibes gebraucht, »welche sie beim Denken und in den Träumen anwendet«,[2] nichts zu thun haben mit materiellen Augen, Ohren u. s. w. Sie sind nicht viel mehr als der Ausdruck für die der Seele innewohnende Fähigkeit, entsprechend den äufseren Eindrücken sich innerlich zu gestalten. Er hat sich diese Seelenthätigkeiten auf Grund der forma humana gedacht, welche er der Seele beilegt. Ähnlich verhält es sich mit dem Sehen der Seele und mit ihrer Sichtbarkeit. So sieht die Seele sich selbst, indem sie sich selbst erkennt, Bewufstsein hat, welche Selbsterfassung sich steigert, wenn sie vom Körper getrennt ist.[3] So ist die Seele sichtbar im Jenseits und alles sichtbar für Gott, weil von ihm alles erkannt wird. Am vollendetsten tritt dieser Charakter der Darstellung Tertullians hervor bei der Sichtbarkeit Gottes, »welcher unsichtbar ist, obwohl er gesehen wird, unbegreiflich, obwohl er mittels seiner Gnade sich zeigt, unerfafslich, obwohl des Menschen Sinn eine Anschauung von ihm hat«.[4] Die geschaffene Welt ist eine Offenbarung Gottes, durch welche er sich sichtbar gemacht hat. Die »sensualia Dei«,[5] seine Gedanken treten sichtbar in die Erscheinung. Dieses Sichtbarwerden Gottes ist nichts anderes, als der plastische Ausdruck für die Möglichkeit, ihn aus der Schöpfung zu erkennen. »Wenn das, was auf gewöhnliche Weise gesehen, betastet und wahrgenommen werden kann, geringer ist, als die Augen, welche es fixieren, die Hände, die es berühren, und die Sinne, welche es finden,«[6] so ist die Seele für leibliche Organe unsichtbar

[1] So tritt de carn. Christ. 11. u. 12. an Stelle des Sehens der Seele das sentire, sensum sui habere, notitia sui.

[2] De an. 9. in fin. [3] De an. 53. [4] Apolog. 17.

[5] Adv. Hermog. 45. [6] Apolog. 17.

wegen der Hoheit ihrer Substanz, welche sie aus der Reihe der empirischen Körper ausschliefst, und nur sichtbar, erkennbar für ihre eigenen Augen und die höherer Substanzen. Auch hier leuchtet ein, wie man auf der Hut sein mufs, aus der Ausdrucksweise Tertullians Folgerungen zu ziehen, die ihm fremd sind, wenn man auch ohne Einschränkung einräumen kann, dafs die einmal angenommene Körperlichkeit der Seele ihn so sehr beeinflufste, dafs er zu einer vollen Klarheit und Entschiedenheit nicht gelangen konnte. Die in der angeführten Stelle (de carn. Christi) gekennzeichneten Gegner beweisen aber auch, wie sehr er einem phantastischen Idealismus gegenüber genötigt war, das Wirkliche als Wirkliches zu betonen, und wenn er dieses nur in der angegebenen Weise zu thun vermochte, so hat er wenigstens den Vorzug voraus, dafs er mit der Wirklichkeit sich nicht in den grellsten Widerspruch versetzte. Gegenüber den Träumereien einer mythologischen Begriffsspekulation wollte er wie ein Nüchterner reden.

§ 8. Die Einfachheit der Seele.

Wenn die Annahme der Körperlichkeit der Seele einen Schatten auf die Seelenlehre Tertullians wirft, so wird derselbe wesentlich gemindert durch die starke Betonung der Einfachheit der Seelensubstanz und der Einheit des Seelenlebens. Seine Psychologie bietet hier ein erfreuliches Bild, und manche seiner Deduktionen sind mit gutem Geschicke und grofsem Scharfsinne durchgeführt. Wenn auch die Seele ein Körper ist, so ist doch jede Zusammensetzung ihrer Substanz abzuweisen; die Einfachheit der Substanz soll ebenso sehr gewahrt bleiben, wie ihre Realität.[1] Wenn einer sagen wollte, es sei nur mittels einer Inkonsequenz möglich, widersprechende Begriffe wie quantitative Ausdehnung und Einfachheit zu vereinigen, so möge er vielmehr bei der Aufrechthaltung der Einfachheit und Einheit der Seele unserem Schriftsteller es nicht zu sehr verübeln, dafs dieser die Körperlichkeit der Seele in seiner Weise betont. Das christliche

[1] De an. 10. Pertinet ad statum fidei, simplicem animam determinare, secundum Platonem, id est uniformem (das platonische μονοειδής) dumtaxat substantiae nomine.

Dogma der Unsterblichkeit der Seele[1] war es, welches ihn vor abschüssigen Bahnen bewahrte; es liefs ihn selbst da, wo ein Schritt abseits gethan war, den richtigen Weg wieder finden. Gerade die Unsterblichkeitslehre, welche er vertritt, zeigt auch, dafs der teilweise Anschluſs an ein philosophisches System der Vorzeit nicht imstande war, das specifisch-christliche seiner Anschauung zu verwischen. Wenn man ihm nun Inkonsequenz zum Vorwurf machen kann und selbst sagt, »dafs rein philosophische Untersuchungen ein Gebiet waren, für das seine geistige Eigentümlichkeit und Bildung weniger geeignet war«,[2] so ist letzteres doch nur insofern wahr, als Tertullian praktische Interessen verfolgt und theoretischen Untersuchungen mehr aus dem Wege geht; was aber ersteres angeht, so vergesse man nicht, dafs unvereinbare Widersprüche sich bei so manchen Philosophen finden, und die Erklärung des Seelenlebens bei Plato und wohl auch bei Aristoteles auf unauflösliche Schwierigkeiten stöfst, und dafs Tertullian die Einheit des Seelenlebens besser gewahrt hat, als die genannten Philosophen. Selbst ein Bedenken, ob Eigenschaften der Seelensubstanz wie Einfachheit, Unzerteilbarkeit einerseits und Ausdehnung anderseits sich vertragen, scheint ihm nicht gekommen zu sein. Für ihn steht es fest, dafs die Körperlichkeit der Seele nicht nach Maſsgabe der Erscheinungen an anderen empirischen Körpern beurteilt werden könne, und deshalb schreibt er unbedenklich der Seele Glieder, Ausdehnung u. s. w. zu. Der Einwurf, den er aus Plato nimmt, dafs alles, was abbildbar, zusammengesetzt und konstruierbar, wenn aber dies, dann auflösbar, dann sterblich sei, erschüttert ihn nicht im geringsten. Denn die Unsterblichkeit der Seele steht ebenso fest wie die Körperlichkeit derselben, und weil erstere, steht auch die Einfachheit fest. Er giebt zu: si dissolubilis, jam non immortalis.[3] Um aus der Einfachheit und Unteilbarkeit des Wesens die Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit beweisen zu können, dafür hatte er sich den natürlichen Beweisgrund entzogen.

---

[1] Vgl. de an. 9. De an. 51. Anima indivisibilis, ut immortalis etiam mortem indivisibilem exigit credi, non quasi immortali, sed quasi indivisibili animae indivisibiliter accidentem.

[2] Neander a. a. O. 358. [3] De an. 14. Vgl. de an. 9.

Deshalb geht er den umgekehrten Weg und beweist aus der feststehenden Unsterblichkeit die Einfachheit; quia non mortalis, fährt er fort, neque dissolubilis, neque divisibilis; nam et dividi dissolvi est, et dissolvi mori est.[1] Er mufs demnach eine nach Art einer körperlichen Masse ausgedehnte Substanz für unteilbar halten. Auf den Einwand, dieses sei undenkbar, konnte er antworten: Es sei nicht zu beweisen, dafs der Seelenkörper, dieses corpus sui generis, weil ausgedehnt, auch zusammengesetzt und teilbar sei. Die ausgedehnte Masse der Seelensubstanz hat er demnach als eine unauflösliche physische Einheit betrachtet, um auch hier wieder dem Gedanken eines geistigen Seins nahe zu kommen.

§ 9. Die Unsterblichkeit der Seele.

Die Unsterblichkeit der Seele ist ein naturale animae (anima immortalis natura recognoscitur); sie ist festbegründet in dem Ursprung der Menschenseele und in ihrer Wesensbeschaffenheit.[2] Tertullian fafst die Seele nicht als eine ihrer Natur nach sterbliche Substanz, welche die Unsterblichkeit erst durch eine besondere Wirkung des göttlichen Willens, welche sich als Gnadengabe darstellt, empfängt. Er zieht auch nicht, wie z. B. Arnobius, den Schlufs, dafs die Seele, weil körperlich, ihrer Natur nach sterblich sei,[3] ebenso wenig folgert er aus dem zeitlichen Ursprung der Seele ihren natürlichen Untergang, wie der Stoiker Panätius[4]

[1] De an. 14. [2] De an. 24. 41. Adv. Marc. II, 9.

[3] Adv. nat. II, 30 und III, 12. Vgl. »die Unsterblichkeitslehre des Arnobius« von O. Grillnberger im Commerschen Jahrbuch V. Bd. 1. H.

[4] Nach Cicero: Tusc. I, 32. Vult enim, quidquid natum sit interire, nasci autem animas. (Vgl. Zeller III, 1. 563 Anm. 1.) Selbst D. Fr. Strauss (Glaubenslehre II, 737) hat es noch über sich vermocht, denselben Satz als Einwendung gegen die Unsterblichkeit hervorzuholen. Vergl. Hettinger: Apologie des Christentums I, 1. 390. Cicero sagt von dem obigen Satze, dafs ihn niemand leugne. Wenn die kirchlichen Schriftsteller denselben Satz, welchen auch die Gnostiker in ihrer Weise adoptierten, seiner Falschheit entkleideten, ohne die teilweise Wahrheit, welche in ihm liegt, zu leugnen und den kreatürlichen Charakter der Unsterblichkeit der Seele, welche Sein und Leben von Gott empfangen hat und nicht wie Gott das Sein und Leben ist, hervorhoben, dann ist es ein arges Mifsverständnis ihrer Gedanken, wenn man sie die natürliche Unsterblichkeit der Seele leugnen läfst. So Überweg-Heinze im Grundrifs der Geschichte der Philosophie über Justinus (S. 46)

es that. Auch nicht der geringste Anklang an die Lehre der Stoa von einer blofs beschränkten Fortdauer der Seelen, vorzüglich derjenigen der Weisen, ist bei ihm zu finden. Ebenso weit ist er entfernt von einer Begründung der Unsterblichkeit, wie sie sich bei Plato auf Grund seiner Ideenlehre findet, welcher sich (und in ähnlicher Weise auch die Gnostiker), weil kein Vergehen der Seele, auch keine Entstehung derselben denken kann.

Zusammenhängende Beweise für die Unsterblichkeit der Seele bietet Tertullian nicht. Von seinen Gegnern wurde, wie sie die Seele auch immer auffafsten, und trotz aller Entstellung die Fortdauer derselben im allgemeinen nicht in Frage gestellt.[1] Gegenüber den Heiden hat er, wie früher schon hervorgehoben, auch in dieser Frage sich auf den dem natürlichen Menschenverstande gleichsam von selbst sich ergebenden, dem menschlichen Bewufstsein sich mit einer Art von Zwang aufdrängenden Beweis beschränkt. Es ist dies der Beweis für die Unsterblichkeit, welcher sich auf die Natur der Seele gründet, auf das unaustilgbare Verlangen nach einer Fortdauer über den Tod hinaus, auf die ihr immanente Vernunft, welche Unsterblichkeit verlangt. Mit Nachdruck weist er auf das Streben aller Menschen hin, nach dem Tode in ihren Werken fortzuleben, ein Gedanke, welchem sich selbst die Leugner der Unsterblichkeit bis in unsere Zeit nicht entziehen konnten, um so die persönliche Fortdauer unwillkürlich wieder zu bejahen, indem sie von einem Fortleben nach dem Tode in den Werken, in dem Andenken der Nationen u. s. w. reden.[2] Der Gedanke der Unsterblichkeit ist nach Tertullian ein Urteil der Natur, und die Natur ist wahr.[3] Der Gedanke der

---

und Irenäus (S. 55) trotz der klaren Worte derselben: Just. dial. IV; Iren. adv. haer. II, 34. Denn was liegt anders in ihren Worten als die Zurückweisung des Einwurfes, den der Greis, welcher dem Justinus seine Bekehrung verdankt, in die Worte faste: ὅτι εἰ ἀθάνατός ἐστι καὶ ἀγέννητος δηλαδή (dial. V), durch die richtige Antwort, dafs alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende haben kann und dem Endlichen die Unvergänglichkeit nicht absolut zukommt. Über Arnobius vgl. Grillnberger a. a. O.

[1] De res. carn. 2. Omnes enim fere haeretici eam (animae salutem) quoquo modo velint, tamen non negant. De an. 51 immortalitatem animae, quam infirme tuentur . . . . .

[2] Strauss a. a. O. 372.

[3] Vgl. die Schrift de testim. an., bes. cap. 4. und de res. carn. 3.

Unsterblichkeit und die Sehnsucht nach derselben ist wesenhafte Bestimmung der Menschenseele und als solche der Seele eigentümlich auf Grund ihres Ursprunges. Die Natur und damit Gott, der Schöpfer derselben, würden sich selbst widersprechen, wenn diese wesenhafte Bestimmung nicht auf Wahrheit beruhte. Man wird nicht sagen wollen, dafs wir hier nur eine einfache Repristination jener der Stoa eigentümlichen Hochachtung des natürlich Gegebenen vor uns haben, und selbst wenn es dies wäre, so würde es nur beweisen, dafs Tertullian die Wahrheit anerkannte, wo er sie auch fand, und nicht in jener Engherzigkeit befangen war, welche man ihm oft genug zum Vorwurf macht. Die Art und Weise aber, wie er das durch die Natur an die Hand Gegebene in seiner psychologischen Forschung benützt, unterscheidet ihn wesentlich von der Stoa und läfst ihm sein Verdienst.[1] In der stoischen Psychologie ist die Seele mit all ihrem Sehnen und Thun in die unabänderliche Kette der natürlichen Ursachen verflochten, und als unselbständiges Moment im Weltganzen kann sie dem Schicksal des Alls nicht entgehen. Nur auf Grund einer ethischen Richtung, welche mit den monistischen Grundsätzen des Systems sich wenig reimt, konnte man dazu kommen, von einer zeitweiligen Fortdauer der Seele zu reden. Tertullian argumentiert, auf durchaus objektive Thatsachen gestützt, welche jedem Subjekte mit Naturnotwendigkeit sich ankündigen, und der Grund seines Beweises liegt darin, dafs Gott der Schöpfer der Natur ist, und alles, was von ihm herrührt, auf Wahrheit beruhen mufs. Im Grundgedanken seines Beweises findet er sich mit keinem Geringeren als dem hl. Thomas in Übereinstimmung.[2] Mit vollem Recht hat er auch die Idee der Unsterblichkeit mit der Gottesidee in die engste Verbindung gebracht.

Einen weiteren Beweis für die Unsterblichkeit der Seele hat Tertullian in dem von der Vernunft geforderten Vorhandensein einer ausgleichenden Gerechtigkeit gefunden. Die sittliche Weltordnung verlangt vollen Lohn und Strafe im anderen Leben. »Ohne Vorhandensein der Persönlichkeit, welche dieses Gericht verdient hat, hat das Richten keinen Sinn.«[3] All die

[1] Man vgl. das später über die Gotteserkenntnis Gesagte.

[2] Contra gent. II, 55. 79.

[3] De test. an. 4. De an. 33.

Gründe, welche besonders in der Schrift de res. carnis für die Auferstehung des Leibes angeführt werden, gelten a fortiori für die Unsterblichkeit der Seele. Die Worte, mit welchen er gegen Marcion die einheitliche sittliche Weltordnung verteidigt aus der Idee Gottes[1] und aus der Idee des Menschen, welcher nicht blofs zum leiblichen, sondern zum sittlich guten Leben in Hinblick auf Gott und sein Gesetz erschaffen und deshalb mit der Freiheit des Willens ausgerüstet sei,[2] sind vielfach so treffend und durchschlagend, dafs man ihnen wenig hinzuzufügen hat. Hineingelegt ist diese sittliche Ordnung in die vernünftige Natur des Menschen, und das innere Gesetz der Seele, die normative Stimme des Gewissens kündigt sie jedem an; sie tritt hervor in der Furcht vor Strafe und in der Hoffnung auf Lohn.[3]

---

[1] Adv. Marc. I, 25—27. II, 15. 17.

[2] Adv. Marc. II, 5—8. 11—13.

[3] De test. an. l. c. De cor. mil. 6. Ludwig (a. a. O. S. 49) fügt auch hier hinzu: »Dieses von der Stoa ohne Zweifel herübergenommene Prinzip spricht daselbst (de cor. mil. 6) aus, dafs dasjenige, wozu uns unsere Natur und in ihr die allgemeine Natur anleite, standhaft als die einzige Richtschnur unseres Thuns und Lebens zu befolgen sei.« In diesem Satze ist alles auf den Kopf gestellt. Das Naturgesetz hat bei Tertullian seine verpflichtende Kraft durch Gott, der es in den Menschen hineingelegt hat. Deshalb ist Gott, wie höchstes Gut, so höchstes Gesetz. (Vgl. die citierten Stellen adv. Marc., die Schrift de spectac. adv. nat. II. 8., Apol. 24. Adv. gnost. scorp. 2.) Dafs die Natur die einzige Richtschnur sei, davon ist nirgends die Rede. Ludwig hätte de cor. mil. nur ein paar Zeilen weiter zu lesen brauchen, um einzusehen, dafs Tertullian einen ganz anderen Gedanken zum Ausdruck bringen wollte (»die besonderen christlichen Lehren« de cor. mil. 6). Wo die göttlichen Heilsveranstaltungen nicht gekannt sind, da bezeugt sich Gott durch die Natur. Diese, als der laute Zeuge für Gott in der eigenen Menschenbrust (de test. an. 5 u. 6), ist und bleibt ein Gesetz Gottes, dessen positive Vorschriften ihr nirgends entgegen stehen können, weil Gott nicht mit sich selbst in Widerspruch treten kann. Deshalb kann der Christ auch aus der Natur beweisen, weil alles wahrhaft Menschliche christlich ist. Von einer Herübernahme aus der Stoa ist so wenig die Rede, dafs Tertullian sich ausdrücklich auf I. Kor. 11, 14; Röm. 2, 14; 1, 26 beruft. Die Annahme übrigens, Tertullian habe seine Ethik der Stoa entlehnt, welche bei Ludwig an verschiedenen Stellen hervortritt, bedarf der Widerlegung nicht. Der stoische »Weise« und der Christ bei Tertullian sind grundverschiedene Dinge. Es genügt, auf einiges zu verweisen. Die negative Bestimmung der Tugend als Apathie ist ihm vollständig fremd. Von der Selbstgenügsamkeit der Tugend weifs er nichts. Seine christliche Tugendlehre (vgl. die Darstellung

Einen dritten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der aber in den uns erhaltenen Schriften nur andeutungsweise vorliegt und mit dem an erster Stelle genannten sich berührt, kann man aus den häufigen Hindeutungen Tertullians auf das Gottähnliche in der Seele entnehmen, welches er hauptsächlich in der Vernunftthätigkeit und Willensfreiheit derselben erblickt. Wenigstens hat er in diesen beiden Vermögen ein so auszeichnendes Prärogativ ihres Wesens gesehen, dafs sie hoch erhaben über alles andere als ein Abbild des göttlichen Lebens dasteht. Auch durch das Divinationsvermögen, welches er der Seele zuschreibt und in die innigste Verbindung mit dem Gottesbewufstsein stellt, ist er in eine Beziehung zu Plato getreten. Wenn dieser aus der Richtung ihrer Thätigkeit auf die unsichtbaren und unzerstörbaren Objekte die Verwandtschaft der Seele mit der Idee und daraus ihre Unsterblichkeit herleitet, so steht unser Autor diesem Gedanken nicht fern, wenn er in den geistigen Vermögen die »Linien ihrer Gottähnlichkeit« erblickt. Weist er auch die von Plato gezogene Folgerung, als sei die Seele unentstanden, zurück, so weifs er sich gerade gegenüber dem Hermogenes und den übrigen Materialisten in Bezug auf die Gottähnlichkeit und die Unsterblichkeit der Seele mit ihm eins.[1]

§ 10. Die numerische Einheit der Seele.

Die Einheit des Seelenlebens.

Mit der Frage nach der Einfachheit der Seelensubstanz und ihrer Unsterblichkeit geht die andere nach der Einheit der Seele Hand in Hand. Nach Tertullian giebt es im Menschen nur eine Seelensubstanz, eine anima, welche Prinzip der vegetativen, sensitiven und intellektiven Thätigkeiten ist. Die Annahme mehrerer

bei Ludwig selbst § 14. 15. 16) ist die auf den Glauben an Christus und seine Verheifsungen beruhende sittliche Erneuerung des Menschen. Gott ist höchstes Gesetz, letztes Ziel und Lohn, Gott zu besitzen das höchste Gut (vgl. adv. Marc. l. c., ad mart. 2. 3. 4, Apol. 36. 50 u. s. w.). Hier gilt ganz sein eigenes Wort: nec aliunde prodimur, quam de bono nostro. (ad nat. I, 4.)

[1] De an. 24. Multa documenta teste ipso Platone . . . . quae proposuimus jam Hermogeni, nämlich in der Schrift de censu an. Wie weit er hier auf diesen oder andere Beweise näher eingegangen ist, ist nicht mehr ersichtlich.

der Substanz nach verschiedenen Seelen oder Seelenteile war nicht bloſs eine Streitfrage, welche die Philosophen behandelten, sie war auch in die Häresieen seiner Zeit übergegangen. Wäre sie bloſs eine philosophische Streitfrage gewesen, die mit dem Glauben in keiner Beziehung stand, so würde Tertullian ihr wohl weniger Interesse entgegengebracht haben. Es braucht aber nur an das in § 2 über die gegnerischen Systeme der Gnostiker und Marcions Gesagte erinnert zu werden, um zu begreifen, was Tertullian bewog, seine Erörterungen über diesen Punkt mit dem Satze zu beginnen: »ad statum fidei pertinet, animam simplicem determinare.«[1] Die Ausführung trägt deshalb eine vorzüglich apologetische Tendenz an sich.

a) Gegen eine medizinisch-philosophische Richtung.

Die Abhandlung beginnt mit einer untergeordneten Frage, die Tertullian in sich als nebensächlich betrachtet und bei welcher er sich nur »wegen der Häretiker« länger aufhält. Eine medizinisch-philosophische Ansicht, welche, auf angebliche Thatsachen gestützt, das Prinzip des Lebens von dem des Atmens unterschied und letzteres als eine Substanz für sich neben der anima faſste, werden die Gnostiker sich zu nutze gemacht haben, um eine Analogie oder auch eine scheinbar durch naturwissenschaftliches Experiment feststehende Stütze für ihre Unterscheidung der Psychiker und Pneumatiker gefunden zu haben.[2] War es nämlich nachgewiesen, daſs es ein Leben giebt (vivere) ohne Atmen (spirare), so lag der Schluſs nahe, daſs das erstere von einem anderen Prinzip ausgehe als letzteres, (anima — spiritus). Es konnte hieraus ein Rangunterschied zwischen den lebenden Wesen,

---

[1] De an. 10. Wenn er beifügt: secundum Platonem, so hat er die platonische Lehre, wie sich aus de an. 16 ergiebt, nicht miſsverstanden, sondern nur an das λογιστικόν bei Plato gedacht.

[2] Dies geht hervor aus den Worten de an. 11: Nec diutius de isto, nisi propter haereticos, qui nescio quod spiritale semen infulciunt animae, u. an. 10: ut pro magno amplectaris argumento, idcirco animae humanae spiritum accedere, quia sint, quae spiritui careant. Daſs de an. 10. spiritus zunächst für das Prinzip des Atmens gebraucht wird, beweist der ganze Zusammenhang: . . . quia aliud sit vivere, quod venit ab anima aliud spirare, quod fiat a spiritu . . Pleraque (animalia) vivere solummodo non etiam spirare.

die bloſs viventes, und anderen, die auch spirantes seien, hergeleitet und so die anima als das Prinzip, welches auch den niedersten Lebewesen zukäme, in ihrer Stellung herabgesetzt und verkannt werden. Tertullian war es zu gut bekannt, welche Gefahr eine solche Unterscheidung des Animalischen und Pneumatischen in sich trug, die Gefahr nämlich, aus den Trägern beider zwei wesensverschiedene Substanzen zu machen und so, indem man die Unterscheidung auf die Menschen übertrug, zu der Klassifizierung des Psychischen und Pneumatischen zu gelangen. Spiritus bedeutet hier also zunächst jenes substantiell gedachte Prinzip, aus dem das spirare (atmen) hervorgeht, aber hierbei blieb die Anwendung des Begriffes nicht stehen. Es liegt auf der Hand, wie sehr hier die Pneumalehre sich hineindrängt, und wie der überaus dehnbare Begriff des Pneuma nach den verschiedensten Richtungen hin benutzt werden konnte, um von der grob-materiellen Bedeutung als dem Anfangspunkte begonnen, immer mehr bis zu dem Endpunkte sich zu vergeistigen, wo das Merkmal des Materiellen in den Schatten tritt. Die Auffassung des Pneuma als dynamisch wirkenden Prinzips in physiologischer Beziehung bei den Medizinern und in psychologischer Beziehung bei den Philosophen bewirkte, daſs die medizinische und philosophische Anschauung sich in nachhaltiger Weise unterstützten.[1] Man denke auch daran, wie das valentinianische System in dieser Beziehung groſsen Schwankungen preisgegeben war, wie es ja im Charakter jedes emanatistischen Systems mehr oder minder liegt. Bald sollte der spirituelle Same durch die ganze Welt verbreitet sein und nur in geringerer oder gröſserer Kraft nach der Verschiedenheit der Dinge sich äuſsern, bald nur in einzelnen Wesen der Welt oder in einzelnen Seelen gefunden werden.[2] In der valentinianischen Gnosis lag es ganz natürlich, das spirituelle Element als den Ausfluſs des Höheren auf das Niedere zu betrachten, es als ein aus der geistigen Welt auf die sinnliche übertragenes substantielles Moment zu setzen, um so eine Trichotomie einzuführen, in welcher das valentinianische System seinen platonisierenden Charakter bekundet.[3] Konnte ihnen jeder Unterschied zwischen

[1] Vgl. Siebeck a. a. O. »Die Lehre vom Lebensgeist«. S. 130 ff.

[2] Ritter a. a. O. S. 236 ff.

[3] De an. 18 hat Tertullian diesen Charakter besonders betont.

anima und spiritus als Vorwand dienen, so mufste Tertullian sich bemühen, jeden substantiellen Unterschied zwischen beiden, spiritus auch blofs als Prinzip des Atmens gedacht, zu bekämpfen.

Er wendet sich deshalb zunächst gegen solche Gegner, welche auf dem Boden der Naturwissenschaft standen.[1] Diesen gegenüber führt er Grundsätze allgemeiner Art ins Feld, welche, wie Hauschild[2] bemerkt, auch für unsere Zeit als beherzigenswert empfohlen werden können.

α) Bei der Forschung nach dem Wesen und den Eigenschaften der menschlichen Seele sollen wir diese selbst zunächst ins Auge fassen und von ihren Lebenserscheinungen aus argumentieren, aber nicht die Beweisgründe von Mücken und Ameisen hernehmen. Denn man mufs bedenken, dafs der Schöpfer allen Wesen die Lebensbedingungen nach der Eigentümlichkeit der Gattung zugeteilt hat. Von einer Gattung auf die andere kann deshalb kein zwingender Schlufs gezogen werden.[3] Diese Sätze sind nicht so zu verstehen, als ob Tertullian den Zusammenhang des ganzen Reiches der Schöpfung verkannt habe. Gehört doch die Idee von dem Wirken Gottes nach einem zusammenhängenden Plane zu den tiefsten Gedanken, welche wir bei ihm finden. Im Niederen ist das Höhere, im Reiche der Natur das der Gnade vorgebildet. Das Gesetz der Analogie, welches Aristoteles in den organischen Gebilden und ihrer Lebensthätigkeit aufzuweisen sucht,

[1] Auch Aristoteles (de an. I, 5. 410 bei Zeller II, 2. S. 483) sagt, die Seele sei nicht mit der Luft zu verwechseln, da nicht alles Lebendige atme. Diese Stelle zieht Hauschild a. a. O. S. 26 Anm. 1 zum Vergleiche heran; jedoch mit Unrecht. Denn die Ansicht des Aristoteles ist nicht mit der hier berührten zu identifizieren, als ob er mehrere der Substanz nach verschiedene Seelen in einem Wesen angenommen hätte. Aristoteles sieht in dem Seelenleben eine fortlaufende Entwicklungsreihe, indem jede höhere Seele die niedere in sich enthält, aber nicht als getrenntes Einzelwesen, sondern potentiell (vgl. Zeller a. a. O. 489 Anm. 5). Richtiger ist es, wenn Freppel (l. c. II, 324) an die Ansicht der Schule von Montpellier erinnert, wenn auch die Anschauung älterer und neuerer Physiologen, aufser der sinnlich vernünftigen Seele sei noch ein besonderer Lebensgeist (archeus) als getrenntes Prinzip für die vegetativen Operationen anzunehmen, sich nur teilweise mit der von Tertullian hier bekämpften deckt. Man denke auch an die esprits animaux des Descartes.

[2] A. a. O. 28. [3] De an. 10.

hat Tertullian oft betont.[1] Bei aller Ähnlichkeit darf aber der Unterschied der Gattungen und Arten nicht verkannt werden. Immer ist festzuhalten, daſs Gott, als der beste »Werkmeister«, ein geordnetes Ganze schuf, in welchem jedes Einzelne seiner Stellung gemäſs zweckmäſsig eingerichtet ist.[2]

β) Noch viel weniger ist das Verfahren der Gegner am Platze, wenn man sich auf Experimente an toten Tieren stützt, da der Tod Veränderungen hervorruft.[3]

γ) Wegen unserer beschränkten sinnlichen Erkenntnis vermögen wir nicht alles wahrzunehmen. Wenn wir also etwas nicht sehen, können wir noch nicht behaupten, daſs es nicht da sei. Es ist gewiſs, daſs jedes Tier, welches Gegenstände aufsucht, vermeidet u. s. w., auch Organe hat, um zu gehen, zu sehen, zu verdauen u. s. w., wenn wir dieselben auch mit unserer sinnlichen Erkenntnis nicht entdecken können; also können wir auch nicht behaupten, daſs gewisse Tiere leben, ohne zu atmen, weil wir keine Lungen bei ihnen wahrnehmen können.[4] Höchst vernunftgemäſs ist auch die Bemerkung, daſs man mit der Betrachtung jener Individuen den Anfang machen müsse, bei welchen der Charakter der Lebensthätigkeit am deutlichsten hervortritt, um von hier aus auch bei jenen Wesen leichter das Richtige zu treffen, bei welchen die Ausprägung nicht so klar ist. Von den höheren, unserer experimentellen Kenntnis mehr zugänglichen Wesen ist, die stete Berücksichtigung der Gattungs-Verschiedenheit vorausgesetzt, ein analoger Rückschluſs auf die niederen eher erlaubt, als umgekehrt. »Die Tendenzwissenschaft macht es umgekehrt; sie beginnt mit dem Unvollkommenen, weil sie dort bei der Dunkelheit des Sachverhaltes leichter ihren Theorieen Platz verschaffen kann. Haben falsche Aufstellungen auf diesem Gebiete eine gewisse Konsistenz erhalten, so genügt das Band

[1] De an. 8. Vgl. S. 25.

[2] De an. 10. Deum recogites tantum artificem in modicis, quantum et in maximis, — ein Gedanke, welcher in der christlichen Naturbetrachtung häufig wiederkehrt. Vgl. Aug. de civ. Dei XI, 22. Thom. Aq. S. theol. I, qu. 47.

[3] De an. 10. [4] De an. 10.

der alle Dinge umschlingenden Analogie, alles in die Falschheit hineinzuziehen.«[1]

Lieferten somit die angeblichen Thatsachen der Naturwissenschaft kein stichhaltiges Argument für eine Unterscheidung der anima und des spiritus im Menschen, so wurde dieselbe ganz hinfällig durch die offenkundige Thatsache, dafs das Atmen eine Thätigkeit ist, welche nur bei lebenden Wesen auftritt, das Nichtatmen aber als deutliches Zeichen des Todes erscheint. »Vivere spirare est, et spirare vivere est. Ergo totum hoc et spirare et vivere ejus est, cujus est vivere, id est animae.»[2] Wären »Leben« und »Atmen« Thätigkeiten verschiedener Substanzen, so müfsten beide von einander getrennt auftreten können, was nach dem soeben Gesagten so viel hiefse, als Leben und Tod für dasselbe erklären. Auch sage man nicht, beide Substanzen ständen in unauflöslicher Verbindung mit einander (esse concreta); denn wo zwei Substanzen, da auch zwei Wirkungsweisen; leben würde nicht atmen, atmen nicht ein Zeichen des Lebens sein. Ebensowenig wie der Tag vom Licht, das die Helle bewirkt, ebensowenig kann das Atmen vom Leben getrennt werden.[3]

Kann nun die Seele spiritus (*πνεῦμα*) genannt werden? Ja, aber nur unter der bestimmten Bedingung (certa conditione), dafs man die Einheit der Seele nicht aufhebt, und unter der bestimmten Voraussetzung, dafs man nicht ihr Wesen, sondern ihre Thätigkeit bezeichnen will. Gegenüber einer Meinung, welche als Prinzip des Atmens eine andere Substanz substituiert als die anima, kann die Seele spiritus genannt werden, weil das spirare eine Thätigkeit der anima ist.[4]

Diese Bezeichnung des Seelenprinzips ist aber mit grofser Vorsicht zu gebrauchen wegen des Mifsbrauches, der von anderer Seite mit diesem Terminus getrieben wird. So oft ja das Wort Pneuma vorkam, mufste Tertullian sich an die Pneumalehre der

[1] T. Pesch: Die grofsen Welträtsel I, 603. Freiburg 1884.

[2] L. c. [3] L. c.

[4] De an. 11. Sed ut animam spiritum dicam, praesentis quaestionis ratio compellit, quia spirare alii substantiae adscribitur. Hoc dum animae vindicamus, quam uniformem et simplicem agnoscimus, spiritum necesse est, certa conditione dicamus, non status nomine sed actus, nec substantiae titulo sed operae, quia spirat, non quia spiritus proprie est.

Gnostiker erinnern, welche, um ihr System mit den christlichen Anschauungen zu vereinigen, ja als die höchste Auffassung des Christentums darzustellen, in der schon oft berührten Stelle der Genesis statt »flatus« »spiritus« setzten und unter diesem den spiritus Dei verstanden wissen wollten. Soll deshalb die Seele nach ihrer Wesenheit (ex proprietate) benannt werden, so ist der von der Schrift sanktionierte Ausdruck »flatus« anzuwenden, weil er den Materialismus des Hermogenes ebenso ausschliefst, wie den Spiritualismus der Valentinianer. Wird sie spiritus genannt, so unterscheide man jedesmal »secundum spiritus distinctionem«, d. h.: wegen der verschiedenen Bedeutung, welche dieser Terminus nun einmal hat, gebe man jedesmal an, ob spiritus für »Atmen« oder für den »Geist Gottes« stehe, und ob man eine Thätigkeit der Seele oder ihre Wesensbeschaffenheit bezeichnen wolle.[1] Jeden Doppelsinn schliefst aber der Ausdruck »flatus« aus.

[1] De an. 11. Hauschild (S. 26) erklärt die cap. 10 und 11 folgendermafsen: »Also ist der Anhauch Gottes (die Seele), sofern er auf den Menschen überging und von diesem als Einatmung aufgenommen wurde, im Verhältnis zur Atemthätigkeit des Menschen zunächst spiritus, insofern aber der Anhauch (die Seele) als vom lebendigen Gott ausgehend, in seiner Eigenschaft der Lebendigkeit nicht ausgelöscht werden konnte und sich bei seinem Übergang auf den Menschen als vivificans äufserte, zugleich das Prinzip des Lebens, die vis vitalis für den Menschen. Insofern nun der auf das Fleisch übergegangene flatus Dei spiritus genannt werden kann, kann auch die Seele als flatus factus ex spiritu von hier aus selbst spiritus genannt werden.« Diese Erklärung ist dunkler, als das, was erklärt werden soll, und trifft den Sinn Tertullians durchaus nicht. Was auf den Menschen übergegangen ist, kann nicht spiritus der Substanz nach genannt werden. Tertullian würdigt strenge die Doppelbedeutung von spiritus und unterscheidet genau die Thätigkeit von der Substanz. Spiritus kann die Seele im Sinne der Valentinianer nicht genannt werden, weil sie keine Emanation Gottes ist; spiritus könnte sie gegenüber den Physiologen genannt werden, aber in dem angegebenen Sinne, dafs das spirare eine Thätigkeit der anima ist. Gerade hier tritt wiederum klar hervor, weshalb er den Ausdruck flatus wählt, und wie vorsichtig er in der Wahl der Termini sein mufste. — Dafs spiritus und spirare im cap. 10 die rein sinnliche Bedeutung von atmen hat, liegt auf der Hand und ist de an. 11. am Schlufs noch einmal hervorgehoben. Das cap. 11 zieht die Schlufsfolgerung aus cap. 10 und geht dann von der physiologischen auf die psychologische Bedeutung des Wortes spiritus über, um jede Mifsdeutung fern zu halten. Es sei noch hervorgehoben, dafs Tertullian in den früheren Schriften, ehe er in den Kampt mit den Gnostikern eingetreten war, unbe-

Sind nun anima und spiritus, — letzterer als Prinzip des Atmens gefaſst, — keine wesensverschiedene Substanzen in ein und demselben lebenden Wesen, und hat die »Seele ihren Odem nirgendwo anders her als von ihrer eigenen Substanz«, so sind anderseits anima und spiritus, — letzterer als von der Seele verschiedene Substanz gefaſst, — ebenso wesensverschieden wie Mensch und Gott. Wo also die hl. Schrift von einem spiritus spricht, der in der menschlichen Seele waltet, da hat sie den Wesensunterschied zwischen anima und spiritus klar ausgedrückt, und unter spiritus ist nicht ein naturale animae zu verstehen, sondern etwas, was von aufsen hinzukommt. Es liegt offen auf der Hand, wie klar und entschieden hier Tertullian die natürliche Konstitution der Seele als eines einfachen und einheitlichen Wesens wahrt, wie scharf er die Einwirkung eines höheren Agens abgrenzt von dem, was die Seele aus sich vermag, wie bestimmt er das Natürliche vom Übernatürlichen unterscheidet und ersteres als »Unterlage« für letzteres faſst. Ist es auch nicht richtig, wenn er alle Sätze der hl. Schrift, in welchen spiritus vorkommt, auf das höhere Agens, den spiritus Dei, bezieht, so ist doch das von ihm ausgesprochene Prinzip richtig; so kann er denn schliefsen: solam eam (animam) constat (d. h. ohne Beimischung einer anderen Substanz) et simplicem et uniformen substantiae nomine atque ita non aliunde spirantem, quam ex substantiae suae sorte.[2]

b) Das Verhältnis von ψυχή und νοῦς.

Durch die eben dargelegte Abhandlung war den Valentinianern eine Stütze für den von ihnen postulierten Wesensunterschied zwischen Pneumatischem und Psychischem entzogen. Die jetzt folgende führt uns mehr in den inneren Bau des Systems hinein und greift dasselbe da an, wo es Bausteine aus der griechischen

---

denklich für die Seele die Bezeichnung spiritus wählt. Vgl. Apol. 17. De spect. 2.

[1] De an. 11. Differentiam spiritus et animae declarans; — accidentiam spiritus passus est; — sancti spiritus vis — conseritur animae. De an. 21. Nec spirituale . . . proprium in illo fuit . . superest, ut solum in illo et unicum fuerit naturale, quod censetur animale, quod statu simplex et uniforme defendimus.

[2] De an. 11.

Philosophie zu verwerten suchte. Die Trennung der sinnlichen Welt von der geistigen, der Gegensatz des Idealen und Realen ist eines der Hauptmerkmale, welches die Grundlage der valentinianischen Religionsphilosophie als platonisch[1] erscheinen läfst. Da aber immerhin die Kluft zwischen sinnlicher und geistiger Welt, wenn auch nur durch einen Kunstgriff, überbrückt werden mufste, um im Sinnlichen ähnlich wie Plato ein Abbild des Geistigen erblicken zu können, so durfte der vom Demiurg gebildeten Welt das Pneumatische nicht fehlen. So konnte man einen Zweck der Welt künstlich finden und eine Geschichte derselben herstellen, welche darin ihre Aufgabe und ihren Verlauf hat, dafs das eigentlich Substantielle sich entwickelt und im Kampfe zum Siege gelangt. Hieraus kann man leicht ersehen, welche bevorzugte Stelle in diesem Prozesse die Schöpfung und Entwicklung des Menschen einnehmen mufste als desjenigen Wesens, in welchem das Geistige sich besonders konzentrierte und die Sonderung zwischen den Prinzipien stattfinden sollte. Das eigentlich Substantielle, das Geistige, erscheint in der Welt des Körperlichen und Seelischen, die nur Folge und naturnotwendige Entwicklung der leidenschaftlichen Bewegung (des *πάθος*) der Achamoth ist,[2] als eine fremde Substanz, oder besser als Teilnahme an einer fremden Substanz. Das »geistige« Leben im Menschen ist demzufolge eine Bewegung der Seele nach einem höheren Reiche, dem Reiche der Ideen hin, hervorgebracht durch eine innere Einwirkung dieser fremden Substanz.[3] Erkenntnistheoretisch ausgedrückt lautete der Gegensatz zwischen Sinnlichem und Geistigem: Trennung des *νοῦς* von der Seele. Das höhere Erkenntnisleben des Menschen, die Gnosis, wurde als

[1] Vgl. de an. 18. Baur a. a. O. 124 und Ritter a. a. O. 192.

[2] Der Ausgangspunkt und Keim der leidenschaftlichen Bewegung, die das Endliche vom Absoluten trennt, liegt schon in dem Willen des *νοῦς*, den anderen Aeonen das in keinen Begriff zu fassende Wesen des Vaters zu zeigen. Baur a. a. O. Tert. adv. Valen. 9. 10 *νοῦς* causa mali tanti.

[3] De an. 12 . . . . ita moveri videatur ab illo (sc. animo) tamquam alia substantia, ut volunt qui etc. Unter animus (*νοῦς*) versteht Tertullian zunächst jene Seite der Erkenntnisthätigkeit, welche sich auf das Geistige der übersinnlichen Welt beziehen und dort das wahrhaft Seiende erkennen soll (vgl. de an. 18); jedoch fafst er damit auch die ganze Seite der Seelenthätigkeit zusammen, welche wir intellektives Leben nennen.

Partizipation an einem aufser dem Menschen stehenden *νοῦς* gedacht, von dessen Sein besonders dem Menschen beigemischt ist. Es ist offenkundig, — und er selbst hat es deutlich gesagt —, was Tertullian bezweckt, wenn er die platonische Trennung der Sinnes- und Ideenwelt und die aristotelische Lehre vom *νοῦς* kritisiert und bekämpft. Indem wir die Bekämpfung der platonischen Ideenlehre auf später verschieben und nur einige Gedanken aus derselben hier heranziehen, lassen wir die Kritik der aristotelischen Lehre vom *νοῦς χωριστός* folgen. Nach der — zum mindesten nicht grundlosen — Auffassung Tertullians zerstörte diese Lehre des Aristoteles die Einheit der Seele und ihres Lebens. Unzweifelhaft wurde die genannte Einheit aufgehoben, ja von Grund aus unmöglich gemacht durch die Anwendung, welche die Gnostiker in ihrem Religionssystem von derselben machten.

Wie man sich auch die Lehre des Aristoteles über den *νοῦς* zurechtlegen mag, bei dem Versuche, alle Bestimmungen, welche er dem *νοῦς ποιητικός*, wie ihn Spätere genannt haben, im Gegensatz zu dem *νοῦς παθητικός* giebt, »zu einer klaren und widerspruchslosen Theorie zu entwickeln, stofsen wir auf viele Fragen, auf welche uns der Philosoph die Antwort schuldig geblieben ist«.[1] Hatte doch Alexander von Aphrodisias erhebliche Gründe, den ersteren nicht in einem Teile der menschlichen Seele, sondern in Gott selbst zu suchen. Tertullian hat sich dieser letzteren Auffassung, wie es scheint, nicht angeschlossen. Wenigstens weifs er sich mit Aristoteles eins, wenn er den Anaxagoras tadelt, dafs dieser bald Geist und Seele weit von einander entferne, bald von beiden Gebrauch mache, wie von einer Natur.[2]

[1] Zeller a. a. O. II, 2 S. 572. Bedeutend günstiger als Zeller urteilen Brentano: Psychologie des Aristoteles; v. Hertling: Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Bonn 1871; H. Schell: Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie entwickelt. Freiburg 1873; E. Rolfes: Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen. Berlin 1892. Auf die Verschiedenheit der Auslegungen des Aristoteles braucht aber hier nicht eingegangen zu werden, da Tertullian ihn in ungünstigem Sinne verstanden hat, und hiernach seine Kritik zu beurteilen ist.

[2] De an. 12. Anaxagorae turbata sententia est; initium enim omnium commentatus animum, purumque eum affirmans et simplicem et incommiscibilem

Aber auch an Aristoteles rügt er es, und zwar mit vollem Recht, daſs er eine klare Definition des *νοῦς* nicht gegeben habe, wenn auch das Urteil, Aristoteles sei stärker in der Widerlegung der Ansichten anderer als in der Begründung der eigenen, zu hart ist.[1]

Aber wenn man auch die thätige Vernunft als der individuellen menschlichen Seele individuell zukommend dachte, und ihr eine individuelle Bestimmtheit gab, so war, da sie allein vom Körper getrennt, leidenslos, ewig und unsterblich sein sollte, die Art und Weise des Daseins, welche ihr sowohl dem Körper als der übrigen Seele gegenüber zukommen sollte, schwer zu bestimmen. Immerhin, und darauf kam es Tertullian hauptsächlich an, war die Einheit der Seele zerrissen, und eine andere Substanz neben der anima, dem flatus Dei, eingeführt.[2]

Wenn der Gedanke des Aristoteles, dem Menschen sei durch den *νοῦς* eine höhere Stellung in der Ordnung der Wesen einzuräumen, — ein Gedanke, dem Tertullian freudig beistimmte — in der Weise begründet werden sollte, daſs nur dieser *νοῦς* unsterblich, die anima aber sterblich wäre, so war diese in sich schon widerspruchsvolle Theorie für unsern Schriftsteller schon deshalb unannehmbar, weil sie die Unsterblichkeit der anima preisgab.[3] Die Verwandtschaft zwischen der aristotelischen Doktrin über den *νοῦς*, in dieser Weise aufgefaſst, und der gnostischen Pneumalehre liegt auf der Hand. Hierzu kam noch der Vorschub, welchen die dem *νοῦς* vorzugsweise zugeschriebene Erkenntnis des Übersinnlichen

---

hoc vel maximo titulo segregat ab animae commixtione et tamen eundem alibi animae addicit. Hoc et Aristoteles denotavit. Vgl. Arist. de an. I, 2. A. Schmidt: Erkenntnislehre II, 161 f. Freib. 1890.

[1] L. c. et ipse (Aristoteles) definitionem animi cum differret etc.

[2] L. c. alterum animi genus pronuntiavit, illum divinum, quem rursum et impassibilem subostendens abstulit et ipse eum a consortio animae. Über die Bedeutung des *χωριστός* bei Aristoteles vgl. Zeller a. a. O. 577, Anm. 2; anders v. Hertling a. a. O. 153 f. Der *νοῦς χωριστός* heiſst bei Aristoteles selbst (de an. II, 2) *ψυχῆς γένος ἕτερον*.

[3] Arist. de an. III, 5 *ὁ παθητικὸς νοῦς φθαρτός*. So waren für Tertullian ähnliche Gründe maſsgebend wie für die Scholastiker, als sie gegen den intellectus separatus des Averrhoes in die Schranken traten. Vgl. auch noch de res. carn. 2. über Lucanus: nec huic quidem substantiae (sc. animae) parcens, quam secundum Aristotelem dissolvens, aliud quid pro ea subjicit, quasi sit tertium quiddam resurrecturum.

den gnostischen Idealisten zu leisten imstande war. Der aristotelische *νοῦς* »kann seine Stammverwandtschaft mit der platonischen Idee nicht verleugnen, und die Zwitterstellung zwischen Empirismus und Idealismus wird durch die aristotelische Unterscheidung einer thätigen und leidenden Vernunft nicht überwunden.«[1] Tertullian will aber gerade alles fern halten, was der gnostischen Begriffsphilosophie zu Hülfe kommen konnte.[2]

Man halte sich den Hauptzweck, welchen Tertullian verfolgte, nämlich den *νοῦς* als fremde Substanz, als »extraneum quid« abzuweisen, und seine apologetische Tendenz vor Augen, und man wird es erklärlich finden, dafs er auf die Unterscheidung zwischen *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός* nicht näher eingeht. Es kam ihm nicht darauf an, die aristotelische Psychologie in ihrem Aufbau zu beleuchten. Jedenfalls brauchte Tertullian dem Aristoteles in das Dunkel der Unterscheidung zwischen *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός* nicht zu folgen; denn Aristoteles spricht dem letzteren alles ab, worin er die unterscheidenden Eigentümlichkeiten des *νοῦς* überhaupt erblickt, und der Begriff desselben ist nur »eine Zusammendrängung der Widersprüche, um deren Lösung es sich handelt«.[3] Die Argumentation Tertullians richtet sich hauptsächlich gegen die dem *νοῦς* zugeschriebene Impassibilität. In der Passibilität hat er ja überhaupt ein Wesensmerkmal des Endlichen gesehen. Dafs er nun hiermit einen Punkt herausgriff, in welchem die aristotelische Doktrin einen Widerspruch in sich barg, wird jeder, der den Aristoteles so wie Tertullian deutet, gerne zugeben. Die Kritik ist kurz und dunkel genug, enthält aber deutlich einige Hauptgesichtspunkte, welche wir hervorheben wollen.

Die anima ist leidensfähig; dies giebt Aristoteles zu. Entweder ist nun die anima mit dem animus verbunden, steht mit ihm in Wechselwirkung (concreta est animo), oder nicht. Ist ersteres der Fall, so wird die anima durch den animus und dann

---

[1] Stein a. a. O. II, 84.

[2] Vgl. de an. 18. Itaque et sensum dividunt, et intellectualibus quidem a spiritali suo semine, sensualibus vero ab animali . . . . Ob haec praestruximus neque animum aliud quid esse, quam animae suggestum et structum . . neque spiritum extraneum quid, quam quod et ipsa per flatum.

[3] Zeller a. a. O. 597. Vgl. Hauschild S. 32. 33.

auch mit ihm leiden, und von einer Impassibilität des νοῦς kann keine Rede sein. Wenn aber umgekehrt die anima nichts durch ihn und mit ihm leidet, so besteht auch keine Verbindung (non erit concreta illi) zwischen anima und animus, mit dem sie nichts und der nichts leidet.[1] Tertullian wird recht haben, da Aristoteles die Wechselwirkung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit betont und der anima das Denken ebenso zuweist, wie dem νοῦς, — sagt er doch selbst, daſs »man ohne die leidende Vernunft nichts denkt«.[2] Tertullian hat hingewiesen auf die Lücke, welche Aristoteles dadurch offen läſst, daſs er dem νοῦς, losgelöst von der Sinnlichkeit, eine leidenslose Existenz zuweist. Daſs es unserem Schriftsteller auf diesen Zusammenhang zwischen νοῦς und ψυχή ankam, beweisen cap. 12 am Schluſs und cap. 18, in welch letzterem er die Abhängigkeit der intellektuellen von der sinnlichen Erkenntnis in der schärfsten Weise betont. Aber auch den Widerspruch hat er angedeutet, in welchen sich der Philosoph mit seinen allgemeinen Grundsätzen über die Bewegung, als dem Übergang von der Potentialität in die Aktualität — und so soll ja auch das Denken aufgefaſst werden — gesetzt hat. Ist der νοῦς an die ψυχή gebunden, wie soll dann eine Wechselwirkung zwischen zwei Bestandteilen gedacht werden können, welche in dem einen menschlichen Individuum zusammenfallen sollen, obwohl beide so wesentlich verschieden sind, daſs der eine jeder Veränderung, jedes Leidens bar ist?[3] Ist aber die Seele mit dem νοῦς nicht in Zusammenhang (si non est concreta), dann kann von einer Einwirkung, einer bewegenden und verändernden Thätigkeit des νοῦς auf die niederen Seelenthätigkeiten keine Rede sein; dann ist aber auch die im aristotelischen System mit Notwendigkeit begründete Darstellung des Verhältnisses von νοῦς und ψυχή als des Formgebenden zum Formempfangenden in sich hinfällig.[4]

---

[1] De an. 12.

[2] De an. III, 5. Über die Erklärung des »ἀνεὺ τούτου οὐδὲν νοεῖ« vgl. Zeller a. a. O. 574, Anm. 4; Siebeck a. a. O. 64. 65.

[3] Vgl. Zeller a. a. O. 581. De an. 12 non erit concreta illi (anima animo), cum quo nihil, et qui nihil patitur.

[4] De an. l. c. Porro si nihil per illum et cum illo anima patietur, jam nec sentiet, nec sapiet nec movebitur per illum, ut volunt. (Eine andere Auffassung bei v. Hertling a. a. O. 150 ff.)

Das ganze Erkenntnisleben ist nun, wie Tertullian hervorhebt, ein pati. Nicht blofs die sinnliche Wahrnehmung schliefst ein Leiden, eine Veränderung in sich, sondern auch das Denken, welches auch eine Art des »sentire« ist; denn beides, Denken und Wahrnehmung, schliefst ein »moveri« in sich, und deshalb ist »das Ganze ein Leiden«.[1] Sichtlich geht Tertullian ganz auf die Vorstellung des Aristoteles ein, wenn er auch das Denken ein »Leiden« nennt, insofern das Denken ebenso gut wie das Wahrnehmen einen Bewegungsvorgang, einen Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit in sich schliefst. Dafs die Erkenntnis nicht blofs ein leidentliches Aufnehmen des Gegenstandes ist, verschlägt hier nichts; auch Tertullian betrachtet selbst die sinnliche Wahrnehmung nicht als einen blofs passiven Vorgang. Der Aufbau der aristotelischen Erkenntnislehre, wonach das niedere Seelenleben im höheren seinen Zweck hat, und die Abstraktionsthätigkeit, welche der *νοῦς* an den Objekten der Wahrnehmung vornehmen soll, berechtigen Tertullian zu der Bemerkung, dafs sämtliche Funktionen der Erkenntnisthätigkeit der anima und dem animus zugeschrieben werden können, letzterem, insofern er ein Vermögen der Seele ist: »quia per illum et cum illo anima transfigatur.« Zwar hat unser Autor zwischen sapere (denken) und sentire nicht genau genug unterschieden, aber auch nach Aristoteles ist, wenn auch die Wahrnehmung des Sinnlichen als solche nicht Thätigkeit des *νοῦς* ist, doch bei jeder auf das Wahrgenommene gerichteten Aussage der *νοῦς* beteiligt, und insofern kann derselbe »als dasjenige bezeichnet werden, was die sinnlichen Dinge mittels des Wahrnehmungsvermögens erkenne«.[2] Jedenfalls aber ist eine Scheidung eines substantiell verschiedenen *νοῦς* von der Seele unhaltbar; denn »si discretio admittitur, ut substantia duae res sint, animus atque anima, alterius erit et passio et sensus et sapor omnis . . . alterius autem otium et

[1] De an. l. c. Nam et sensus passiones fecit Aristoteles; quidni? et sentire enim pati est, quia pati sentire est. Proinde et sapere sentire est, et moveri sentire est, et totum pati. Wie aus dieser Stelle hervorgeht, nimmt Tertullian den Ausdruck »sentire« im weitesten Sinne. Auf das Verhältnis, das nach ihm zwischen sensitiver und intellektiver Erkenntnis besteht, wird später die Rede kommen.

[2] Zeller a. a. O. 566 Anm. 8.

quies et stupor, et nulla jam causa«. Steht eben die Wechselwirkung fest, dann ist jede Definition, welche das Verhältnis von animus und anima so bestimmt, dafs ersterer aufser der Wesenheit der letzteren fällt, falsch. Von einer Impassibilität des νοῦς kann vollends keine Rede sein. Über Aristoteles urteilt Zeller: »Mögen wir nun (hinsichtlich der Vernunft und ihres Verhältnisses zu den niederen Seelenkräften) den Anfang oder den Fortgang oder das Ende dieser Verbindung ins Auge fassen, überall zeigt sich ein ungelöster Dualismus.«[1]

Ein weiteres Argument, welches Tertullian geltend macht, ist die Einheit des Selbstbewufstseins, in welchem dasselbe Subjekt sich als erkennend und sensitiv thätig weifs. Er gebraucht zwar nicht den Ausdruck Selbstbewufstsein, aber aus seinen Erklärungen erhellt, dafs er alle inneren Zustände als Affektionen eines und desselben Wesens auf die Garantie des Bewufstseins hin festhält. Hat er es doch oft hervorgehoben, dafs alle Thätigkeiten, auch die reine Denkthätigkeit, der einen verantwortlichen Persönlichkeit zufallen,[2] und darauf hin nicht nur die Einheit der menschlichen Seele, sondern der ganzen menschlichen Natur betont. Schon cap. 12 sagt er: »Videmus autem, nihil istorum animam experiri, ut non et animo deputetur.« Ausführlich legt er diesen Gedanken im cap. 18 dar, wo er darauf hinweist, dafs die domicilia sensus und intellectus nicht geschieden sein können. Trotz der mangelhaften und anscheinend falschen Ausdrucksweise will Tertullian den Nachdruck auf das einheitliche Bewufstsein legen, wenn er daselbst sagt: »Non enim et sentire intelligere est, et intelligere sentire est? Aut quid erit sensus, nisi ejus rei, quae sentitur, intellectus? Quid erit intellectus nisi ejus rei, quae intelligitur, sensus? . . Si corporalia quidem sentiuntur, incorporalia vero intelliguntur, rerum genera diversa sunt, non domicilia sensus et intellectus, id est non anima et animus.« Noch deutlicher sind folgende Worte: »Putabis quidem abesse animum ab anima, si quando animo ita afficimur, ut nesciamus nos vidisse aliquid vel audisse, quia alibi fuerit animus, adeo contendam imo ipsam animam nec vidisse nec audisse, quia alibi fuerit cum sua

[1] A. a. O. 593.
[2] Vgl. de an. 40. 58. De res. carnis 15. 17 u. s. w.

vi, id est, animo.« Über Aristoteles urteilt in dieser Hinsicht Zeller: »Wo soll endlich in dieser Verbindung ungleichartiger Bestandteile der Schwerpunkt des Seelenlebens, die Persönlichkeit liegen?«[1]

Somit hat Tertullian für die Einheit des Seelenprinzips im Menschen jene Beweise geführt oder wenigstens angedeutet, welche immer an erster Stelle geltend gemacht wurden, wenn eine Trennung eines höheren Teiles von der Seele als substantiell von ihr verschieden versucht wurde.

Steht die Einheit fest, so will er dieselbe nicht als die Vermischung zweier Substanzen gefaſst wissen.[2] Es giebt eine Seelensubstanz; der animus ist ein Vermögen dieser einen Substanz.[3] Dieses Vermögen wohnt der menschlichen Seele als solcher kraft ihres Ursprunges inne, es ist ihr angeboren und eingepflanzt, durch dasselbe handelt und denkt sie. Aus sich selbst hat sie den animus und bewegt sich in sich selbst.

Hatte Aristoteles nur durch den *νοῦς* dem Menschen eine bevorzugte Stellung eingeräumt, und hatten die Valentinianer die mit dem semen spiritale versehenen Pneumatiker als Menschen besonderer Art eingeführt, so war diesen Ansichten durch die Einheit der Seelensubstanz der Boden entzogen. Ipsum est enim quid, per quod est quid.[4] Von einem Vorzug des Vermögens vor der Substanz, die es trägt, kann keine Rede sein. Zwar will, wie wir später sehen werden, Tertullian nicht bestreiten, daſs das Gebiet der Thätigkeit des Intellektes ein höheres ist, als das der Sinne, er will auch nicht ganz in Abrede stellen, daſs der *νοῦς* ein höheres Seelenvermögen sei, aber nie und nimmer darf ein Vorzug des Intellektes vor der Seele und ihren anderen Vermögen im Sinne der Valentinianer konzediert werden. Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist die Masse der Seelensubstanz,[5] ihr Name (anima) ist als Bezeichnung des Ganzen,

[1] Zeller a. a. O. 597.

[2] De an. 12 ex duarum substantiarum confusione.

[3] Suggestus animae, officium substantiae (de an. 12) und zwar officium naturale (de an. 13), instrumentum substantiae (an. 13), structus animae, vis animae (de an. 18), ingenia, vires, efficaciae, opera (de an. 14).

[4] De an. 10.

[5] De an. 13 quis non animae dabit summam omnem, cujus nomine totius hominis mentio titulata est.

was den Menschen als solchen ausmacht, anerkannt. Sie ist deshalb das principalius. Sie bezeichnet das, was dem Leibe und den anderen Dingen dieser Welt als ein' corpus sui generis gegenübersteht. »Anima« bezeichnet die Einheit der Substanz, der »animus« ist ihr Werkzeug, nicht ihr vorgesetzt.[1] Auch die allgemeine Ausdrucksweise, die Sprache der Gelehrten und die hl. Schrift bestätigen diese Auffassung.[2]

c) Gegen die platonische Dreiteilung.

Als der Glaubenslehre widersprechend[3] verwirft Tertullian die platonische Zweiteilung in einen vernünftigen und unvernünftigen Seelenteil. Durch den bestimmten Zweck, welchen er den Gnostikern gegenüber verfolgte, gewinnt auch hier seine Darstellung eine besondere Färbung. War nach Plato die vernünftige Seele aus einer höheren, reineren Welt in das Körperliche eingetreten, so konnte sie, als der Idee verwandt, das Sinnliche nicht ursprünglich an sich tragen und zum Körper in keiner wesentlichen Beziehung stehen; die sinnliche Seite des Seelenlebens gehörte nicht zu ihrem Wesen. Damit war die Einheit des Seelenlebens preisgegeben,[4] und durch die weitere Teilung des irrationalen Teiles in einen edleren und geringeren haben wir im Menschen zwei bzw. drei Wesen, die mit einander verbunden sind, nicht ein Wesen, das verschiedenartig thätig ist. Zudem, und dies ist für Tertullian von gröfster Bedeutung, erhob sich dringend die Frage nach dem Urheber der Welt der Erscheinung, als welcher neben der Vernunft eine blind waltende Ursache eingeschoben wurde. Wie sich diese platonischen Gedanken in der Psychologie und Kosmologie der Valentinianer wiederfinden, ist schon öfters hervorgehoben worden. Um das Unvollkommene in dieser Welt nicht in Berührung kommen zu lassen mit der

---

[1] L. c. instrumentum non patrocinium.

[2] De an. 13.

[3] De an. 16. Est et illud ad fidem pertinens quod Plato bifariam partitur animam.

[4] Zeller II, 1 S. 844. »Wie bei dieser Dreiteilung die Einheit des Seelenlebens zusammenbestehen könne, ist eine Frage, die sich Plato ohne Zweifel nicht bestimmt vorgelegt, für deren Beantwortung er jedenfalls nichts gethan hat.«

nur Vollkommenes erzeugenden Kraft des Pleromareiches, war die Bildung der Welt mit Einschluſs des »Seelischen« von Gott getrennt worden. Im Grundgedanken stimmt hiermit die Theorie Marcions überein. Der Dualismus wurde postuliert, um das Irrationale, das Böse zu erklären. Dazu kommt noch, daſs die platonische Dreiteilung zugleich den Unterbau der Tugendlehre bildet, und ähnlich bei den Valentinianern durch die Scheidung des Materiellen, Seelischen und Geistigen die Grundlage ihrer Ethik gegeben war.[1] Wird die sittliche Vollendung mit der Gnosis identifiziert, dann muſs alles, was dieser höheren Erkenntnis nicht angehört, mindestens als geringfügig und gleichgültig erscheinen. Auch der praktisch angelegte Marcion konnte der sinnlichen Welt des Demiurgen keinen eigentlichen Vernunftzweck zuerkennen.

Das Christentum kennt nur eine Allursache alles Seienden, und diese kann nur als vernünftig und gut gedacht werden. Etwas seiner Natur nach Unvernünftiges kann deshalb nicht Werk dieser Ursache sein; da nun alles ihr Werk ist, so giebt es nichts, was seiner Natur nach unvernünftig und böse ist. Auf dieses Prinzip stützt sich die Argumentation Tertullians. Als das naturale der Seele kann man deshalb nur das rationale annehmen, d. h. die ganze einheitliche Seele ist rationale opus Dei, wobei das rationale bei Tertullian das *λογιστικόν* bei Plato einschlieſst, wie das Ganze seine Anlagen. Auch die niedere Seite des Seelenlebens ist als Werk Gottes objektiv vernünftig eingerichtet; auch der *θυμός* und die *ἐπιθυμία* sind nicht etwas in sich Verwerfliches. Gilt es doch von allen Werken Gottes, daſs sie nach seiner ratio geplant und deshalb vernunftgemäſs sind. »Gott hat nichts seiner Unwürdiges hervorgebracht; wenn auch jedes Werk geringer ist als sein Urheber«[2] und deshalb nicht schlechthinige Vollkommenheit an sich trägt, so ist doch jede Natur als opus Dei ein rationale, d. h. in sich gut eingerichtet.[3] Wir begegnen hier dem Gedanken, der gegen den Dualismus der schöpferischen Prinzipien immer

[1] Vgl. Iren. adv. haer. I, 62; Hilgenfeld a. a. O. S. 299 (Bruchstück 5) u. 358 ff.

[2] Adv. Marc. I, 13.

[3] Vgl. S. 19 u. 20 und die dort citierten Steilen; adv. Marc. I. u. II beinahe per totum.

wieder betont worden ist, daſs jede Natur als solche gut ist. In der Einrichtung der Natur, die ja Offenbarung Gottes ist, kann nichts Unvernünftiges liegen, nichts, was auf einen unvernünftigen Urheber, auf eine Bildung aus Leidenschaft oder durch einen beschränkten Schöpfergott schlieſsen lieſse. Umsomehr ist alles Unvernünftige in der natürlichen Konstitution der Seele auszuschlieſsen, »die er durch seinen Hauch hat ausgehen lassen«.[1] Plato und die Gnostiker hatten ja, wenn sie bloſs einen Teil der Seele als vernünftig und gottverwandt hinstellten, keinen anderen Ausweg gefunden, als die anderen Teile auf einen anderen Urheber zurückzuführen und so aus dem anscheinend psychologischen Dualismus einen Dualismus der schöpferischen Prinzipien hergeleitet.

Können wir also annehmen, daſs in der Seele eine positive Verderbnis gesetzt sei, etwas objektiv Unvernünftiges in ihr liege, das, als positive Qualität gedacht, ihr von Natur innewohnen und von einem minder vollkommenen oder bösen Prinzip herrühren soll? Nein, antwortet Tertullian, dies verträgt sich nicht mit dem christlichen Gottesbegriffe. Alles, was an wahrem Sein in der Natur der Seele ist, muſs sich in Gott wiederfinden, wenn auch nicht in gleicher, so doch in analoger Weise; denn die Wirkung weist auf die Ursache hin.[2] Giebt es also etwas Irrationales in der Seele, so kann dieses nicht zu ihrer natürlichen Einrichtung gehören, nicht als etwas Substantielles, ihre Wesenheit Konstituierendes in ihr grundgelegt sein; denn Deus est auctor naturae. Für einen, der auf theistischem Standpunkte steht, ist dieser Satz evident. Von diesem Standpunkte aus ist der Gedanke, den hier Tertullian klar zum Ausdrucke bringt, einzig und allein berechtigt, daſs nämlich jede Natur und jedes natürliche Vermögen an sich

[1] De an. 16. Diese Stellen liefern den Beweis, daſs »rationale« zunächst nicht subjektiv vernunftbegabt, sondern objektiv vernünftig eingerichtet, der Vernunft entsprechend, ontologisch wahr und gut bedeutet.

[2] Vgl. adv. Marc. II, 16. De carne Christi 9. De an. 16. Naturale enim rationale credendum est, quod animae sit a primordio ingenitum, a rationali videlicet auctore . . . . Ceterum cum idem Plato solum rationale dicat ut in anima Dei ipsius, si nos etiam irrationale naturae adscribimus . . . aeque irrationale de Deo erit (wird Gott beigelegt werden müssen) utpote naturale, quia naturae Deus auctor est.

vernunftgemäfs, der Idee des Wesens entsprechend und gut ist, dafs mithin auch alles, was aus der Natur eines Wesens mit Notwendigkeit folgt, an sich gut ist und gut bleibt, wie die Natur selbst; das Unwahre, das Böse kann nicht notwendig sein. Das Wesen des Bösen besteht gerade darin, dafs es das Vernunftlose ist (irrationale omne delictum).[1] Dennoch will unser Schriftsteller nicht verkennen, dafs Plato in der Aufstellung seines irrationalen Seelenteiles eine Wahrheit ausgesprochen hat, welche in dem thatsächlichen Widerstreben der niederen Seelenkräfte gegen die Vernunft ihren Ausdruck findet.[2] Aber die Erklärung, welche der Philosoph für diesen Thatbestand gegeben hat, ist falsch. »Die Philosophen haben«, so hat Augustinus bemerkt, »die Wirkung gesehen, aber die Ursache nicht erkannt.« Es handelt sich hier um die Erklärung der Allgemeinheit des Bösen, das so schwer auf der Natur des Menschen liegt, dafs es zu der Annahme drängen konnte, es sei ein notwendiges Moment in der Entwicklung seines Wesens. Man mufs beachten, dafs Tertullian zunächst diese Allgemeinheit des Bösen im Auge hat und von dem konkreten Standpunkte aus spricht,[3] welchen die Lehre der Offenbarung darbot, nicht aber die Möglichkeit der Sünde vom abstrakten Gesichtspunkte aus erörtern will. Letzteres hat er an anderer Stelle gethan, und da hat er auf die natürliche Defektibilität des Menschen hingewiesen.[4] Hier handelt es sich um jenes Gesetz der Sünde, das durch die Menschheit geht; durch dieses ist der Zustand des Menschen ein anderer geworden, als der Schöpfer ihn von Anfang an gewollt hat. Zur Erklärung dieser Thatsache weist Tertullian hin auf jenes irrationale, . . . quod acciderit ex serpentis instinctu . . . atque exinde inoleverit et coaduleverit ad instar jam naturalitatis.[5] Er zeigt hin auf die corruptio naturae, quae est alia natura, auf das vitium

[1] De an. 16.

[2] L. l. Cui definitioni et nos quidem applaudimus, sed non ut naturae deputetur utrumque.

[3] Ganz verworren und teilweise falsch ist die Darlegung im »Katholik« a. a. O. S. 219.

[4] Adv. Marc. II, 5—8. Vgl. die späteren Erörterungen über die Willensfreiheit.

[5] De an. 16.

originis, durch welches das Böse (malum) ein naturale quodammodo[1] geworden ist. Für diese Allgemeinheit des Bösen, welches gleichsam wie eine Natureigenschaft auftritt, hat er mit Recht eine ausreichende Erklärung nur in der Lehre der Offenbarung vom Falle des ersten Menschen und der Erbsünde gefunden,[2] nicht im Dualismus, der das Böse, wenn auch in verschiedener Form, als Prinzip setzt und es so verewigt. Mit demselben Rechte wollte er sich auch nicht beruhigen bei einer Erklärung, wie sie dem Pelagianismus und dem Rationalismus beliebte, welche das Böse als Durchgangspunkt zum Guten hinstellte und es so aufhob. Dem Hermogenes hat er es hoch angerechnet, dafs er eine derartige seichte Erklärung verwarf.

Wenn er den Teufel den auctor dieses »irrationale« nennt, so ist dies nach seiner eigenen Erklärung nur so zu verstehen, dafs derselbe Urheber des Bösen durch seine Verführung war,[3] anderseits hat er dadurch die Herrschaft des Teufels hervorheben wollen, in welche der Mensch durch die Sünde geraten ist.[4] Entschieden hat er aber den Gedanken zurückgewiesen, dafs der Teufel in demselben Sinne auctor des irrationale genannt werden könne, wie Gott Urheber des rationale. Das Böse ist keine schöpferische That, nichts Substantielles, und deshalb nicht Werk physischer Notwendigkeit. Wie dasselbe seinen Ursprung zuletzt im freien Willen findet, so ist es als bleibender Zustand, als ein irrationale in der Seele aller Menschen betrachtet — es wird hier natürlich abgesehen von der einzelnen sündigen That, der Beleidigung Gottes — nichts anderes als ein Verderben, eine Verschlechterung, eine Verwundung der ursprünglich guten Natur, die in voller Integrität von Gott herkam; diese Verwundung in ihrer Allgemeinheit gründet sich auf die Sünde Adams und pflanzt

[1] De an, 41. Vgl. de an. 39; adv. Marc. I, 22; de test. an. 3; de res. carn. 34. 49.

[2] »Es ist ganz nutzlos, die verschiedenen (rein philosophischen) Versuche zur Lösung der Frage nach dem Grunde des Übels und des Bösen in der Natur und in der Geschichte zu zergliedern. Den rettenden Gedanken hat niemand gefunden, und ich weifs ihn auch nicht.« Lotze: Mikrokosmus III, 601.

[3] Adv. Marc. l. c.

[4] De spect. 2. Multum interest inter corruptelam et integritatem, quia multum interest inter institutorem et interpolatorem. Vgl. de an. 39.

sich fort durch das vitium originis.[1] Wie weit er von der Anschauung, als ob durch die Sünde die Natur des Menschen wesentlich alteriert, oder ein substantielles Verderben in dieselbe eingeführt worden sei, entfernt war, beweisen seine Worte: »Ut tamen (trotz der Herrschaft des Bösen) insit et bonum animae, illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale. Quod enim a Deo est non tam exstinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus, exstingui non potest, quia a Deo est.«[2] Für die Natur des Menschen trat nur eine Verschlechterung ihrer Kräfte ein, welche keine ihrer natürlichen Fähigkeiten aufhob oder wesentlich alterierte, sondern nur als ein Hindernis (obstaculum) sich geltend machte für die ungeschwächte Entfaltung der Kräfte gemäfs der ursprünglichen Einrichtung und Bestimmung.[3] So entspricht die Seele im jetzigen Zustande nicht mehr der ratio Dei, wie sie mafsgebend war bei der Einrichtung derselben, und dieses ist das irrationale in derselben. Es giebt, je nach der Auswirkung dieser corruptio oder der Überwindung dieses Hindernisses, sehr gute und sehr schlechte Menschen, aber dieses alles verändert die Substanz der Seele nicht und teilt die Menschen nicht in substantiell verschiedene Arten (nihilominus unum omnes animae genus).[4] Hier tritt der scharfe Gegensatz der durch das Christentum bedingten Auffassung Tertullians hervor gegenüber den schroffen Unterschieden, welche die Gnostiker zwischen den Naturen der Menschen setzten. »Erneuerten diese doch in ihrer Weise, gegenüber der Gleichheit aller Menschen vor Gott nach Ursprung, Wesen und Ziel, wie sie das Christentum verkündigte, die Vorurteile der alten Welt, welche Volksgenossen und Barbaren als Wesen verschiedener Art betrachtete.«[5]

Von demselben Gesichtspunkte aus wendet Tertullian sich auch gegen die weitere Zerlegung des sogenannten irrationalen Teiles in das indignativum (*θυμικόν*) und concupiscentivum

---

[1] De an. 40. 41. De test. an. 3.

[2] De an. 41.

[3] De an. 41; de an. 39. Quae omnia nativitus animae conlata idem, qui in primordio invidit nunc quoque obumbrat atque depravat, quominus aut ultro prospiciantur aut qua opportet administrentur.

[4] De an. 41. [5] Ritter a. a. O. S. 261.

(ἐπιθυμητικόν).[1] Eine solche doppelte Bethätigung unseres niederen Strebevermögens hat auch er anerkannt;[2] aber er will keine Zerlegung der Seele in ein örtliches Nebeneinander zugestehen. Vor allem darf nicht behauptet werden, das Streben nach sinnlichen Gütern sei die Äufserung eines irrationalen Prinzips, sinnliche Affekte überhaupt seien in sich unvollkommen oder schlecht oder wenigstens sittlich gleichgültig, weil sie sich auf die Welt des Scheines bezögen. Es ist unrichtig, alles Streben und Begehren, die konkupiszibelen und iraszibelen Affekte als vernunftwidrig zu bezeichnen, und noch schwerer wird der Fehler, wenn man mit den Gnostikern als Quelle derselben ein in sich unvernünftiges Prinzip setzt. Auch in Christus findet sich der θυμός und die ἐπιθυμία, man kann aber unmöglich annehmen, dafs sie in ihm nicht vernünftig verlaufen seien. Ja in analoger Weise finden sich dergleichen Affekte in Gott selbst.[3] Scharf genug hat Tertullian dem Marcion nachgewiesen, dafs dessen sentimentale Auffassung Gottes als der blofsen Güte ohne Gerechtigkeit den Begriff eines höchsten Wesens aufhebt.[4] Seine Beweisführung gegen die genannte Zweiteilung glauben wir demnach so fassen zu können. Gehören Iraszibilität und Konkupiszibilität zur Natur des Menschen und ergeben sie sich aus der natürlichen Einrichtung derselben, so können sie nicht als in sich irrational, d. h. als Auswirkungen eines in die Natur hineingelegten unvernünftigen Teiles, eines Nicht-Guten im dualistischen Sinne aufgefafst werden. Die Äufserungen und Bethätigungen dieser Vermögen sind also nur dann als irrational zu bezeichnen, wenn sie der Vernunft widerstreiten. Deshalb unterscheidet er vernünftiges Begehren und Zürnen vom unvernünftigen.[5] Fragt man, woher stammt ein solches der Vernunft widerstreitendes Begehren, so stellt sich Tertullian auf den historischen Standpunkt und antwortet: ein

---

[1] De an. 16. Duo genera subdividit ex irrationali.

[2] De an. 16. Ecce tota haec trinitas et in Domino, rationale, quo docet . . indignativum, quo invehitur in scribas et Pharisaeos, et concupiscentivum, quo pascha cum discipulis suis edere concupiscit.

[3] De an. 16. Igitur apud nos non semper ex irrationali censenda sunt indignativum et concupiscentivum, quae certi sumus in Domino rationaliter decucurrisse. Indignabitur Deus rationaliter, quae digna sunt ipso.

[4] Adv. Marc. I, 25. 26; vgl. S. 52 f. [5] De an. 16.

solches irrationales Streben ist eingetreten durch die Sünde; das »irrationale« der Seele ist die concupiscentia, quae concupiscit adversus spiritum, und diese ist thatsächlich a peccato.[1]

Wie weit diese psychologischen Grundsätze auch in seiner Ethik maſsgebend sein muſsten, liegt auf der Hand. Die specifisch-christliche Auffassung leuchtet aus jedem Satz hervor, und es ist geradezu überflüssig, die Behauptung zu berücksichtigen, er habe in seiner Ethik einfach das stoische Prinzip »ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν« adoptiert. Weshalb sollte Tertullian oder ein anderer Apologet dieses Prinzip auch nicht adoptiert haben? Vom Standpunkte des christlichen Theismus aus ist es selbstverständlich, daſs die Natur ein gutes Prinzip der Thätigkeit ist. Im stoischen System konnte man die Tugend- und Affektenlehre nur schwer mit den theoretischen Voraussetzungen in Einklang bringen. Die schroffe Lehre der Stoiker, alle Affekte seien zu unterdrücken, konnte Tertullian nicht annehmen. Er schlieſst sich vielmehr der peripatetischen Anschauung an, gemäſs welcher dieselben nicht etwas in sich Naturwidriges und Krankhaftes sind, und er verlangt nur das Eine, daſs sie das Maſs der Vernunft nicht überschreiten.[2] Die unbedingte Ausschlieſsung aller äuſseren Güter muſste er schon durch seinen Gegensatz gegen die Gnostiker ablehnen. Es kommt hier hauptsächlich darauf an, hervorzuheben, wie genau Tertullian jede Voraussetzung des gnostischen Systems in psychologischer Hinsicht hinwegzuräumen bestrebt war. Der Kampf im Innern wurde im Gnosticismus vom Subjekt auf den ganzen Kosmos übertragen. Bei Tertullian erhält er eine andere Erklärung und empfängt er eine sittliche Bedeutung gegenüber einer Geistesrichtung, welche die sittliche Entwicklung des Einzelnen, wenn man noch von einer solchen reden kann, nur als Auswirkung des im allgemeinen kosmischen Zusammenhange sich entfaltenden Prinzips ansah. Selbstverständlich beschäftigt uns hier bloſs der prinzipielle Standpunkt Tertullians. Manche Ausdrücke über den Widerstreit des »irrationale« gegen die Ver-

[1] L. l.

[2] Vgl. de an. 43: Es kann gefehlt werden durch excessus und defectus. Vgl. de spect. u. de idol. Vgl. auch S. 66, Anm. 2. Die Darstellung bei Ludwig: a. a. O. § 16 »das Verhalten des Christen gegen die widersinnige Welt« zeigt manche einseitige Auffassung.

nunft mögen übertrieben, manche Folgerungen falsch, manche seiner ethischen Forderungen einseitig streng sein; — er liebt es ja, die Gegensätze zu schärfen und in seiner Anlage lag es, düster zu sehen: es sind dies doch nur (wenn man von seiner montanistischen Periode absieht), praktische Übertreibungen einer richtig erkannten Wahrheit, welchen er selbst da die Spitze abgebrochen hat, wo er theoretisch das Verhältnis auseinandersetzt.[1]

d) Das Verhältnis Tertullians zu den Stoikern.

Singularis et simplex et de suo tota est (sc. anima), non magis instructilis aliunde, quam divisibilis ex se.[2] So stellt Tertullian seine These hin. Die Seele ist ein unteilbares, gleichartiges Ganze; aus sich kann sie nicht in Teile zerfallen und durch keine äufsere Einwirkung in solche zerlegt werden. Damit weist er jedwede Zerlegung in Teile zurück, wie sie bei Plato und den Stoikern in Übung war.[3] Es ist nun ein Irrtum Tertullians, wenn er die platonischen Seelenteile mit den stoischen auf gleiche Stufe zu stellen scheint; denn die Stoa hat die Einheit der Seele auf Grund der Pneumalehre so sehr betont, dafs »das Streben dieser Schule nach absoluter Einheitlichkeit in ihrer Psychologie zum schärfsten Ausdruck kommt«.[4] Um so auffallender ist dieses Verfahren Tertullians, da er durch die Körperlichkeit der Seele den Stoikern nahe gekommen war und selbst von Gliedern der Seele spricht. Ist die Substanz der Seele nach stoischer Auffassung immer und überall dieselbe, und spricht man bei ihnen besser statt von Seelenteilen von Seelenvermögen oder Seelenfunktionen,[5] so deckt sich die Vorstellung Tertullians so ziemlich mit jener der Stoa. Tertullian will nun in den von verschiedenen Philosophen aufgestellten »Teilen« der Seele durchaus nicht Glieder der Seele in dem Sinne anerkennen, dafs dieselbe ein aus Teilen zusammengesetztes Ganze sei. Noch viel weniger will er den

---

[1] Vgl. Schwane: Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit S. 466 ff. Möhler: Patrologie 758 f.

[2] De an. 14.

[3] De an. 14. Dividitur in partes nunc in duas a Platone, nunc in tres a Zenone etc.

[4] Stein a. a. O. I, 120. [5] Stein I, 123. 124.

Gedanken aufkommen lassen, daſs die Seele nur der zusammenfassende Name für ein Nebeneinander getrennter Teile sei. Auch wenn er die stoische Teilung zurückweist, will er nichts anderes, als jede Vorstellung einer anatomischen Vielheit fernhalten.[1] Die Seelenteile sind ihm nur verschiedene Anlagen, Kräfte und Wirkungsweisen einer und derselben Seelensubstanz. Er beruft sich auf Aristoteles[2] und in sofern mit Recht, als dieser jedes äuſsere Nebeneinander von Seelenteilen entschieden ablehnt; denn wenn auch Zeller[3] recht haben sollte, »daſs er die Einheit der Seele nur unvollkommen durchzuführen wisse«, so ist doch sein Standpunkt nicht der einer bloſsen Klassifizierung von Seelenteilen, sondern der Einheitsgedanke des Seelenlebens wird stets von ihm festgehalten, besonders durch die Bezeichnung des Verhältnisses der verschiedenen *ψυχαί* als des virtuellen Enthaltenseins der niederen in der höheren. Nur in einem Punkte, allerdings dem wichtigsten, nämlich in der Frage nach dem Verhältnis des reinen Denkens zu den organischen Funktionen des Seelenlebens hat die Erkenntnis der groſsen Verschiedenheit beider Gebiete den Philosophen zur Aufgabe des Versuches gebracht, die Einheitlichkeit auch hier voll zu wahren.[4] Die ganze Darstellung bei Tertullian beweist nun, daſs er in seiner Theorie der Seelenvermögen sich doch mehr der stoischen Vorstellung anschlieſst. Die Seelenvermögen im streng aristotelischen Sinne zu fassen, dazu hatte er sich den Weg durch die Annahme der Körperlichkeit der Seele verschlossen; die Vorstellung, dieselbe sei ein nach Art des Pneuma ausgedehntes Ganze, hat er nie überwunden. Mit Recht bemerkt er gegen diejenigen, welche eine Sektion der Seelenteile parallel denen des Körpers postulierten, daſs selbst beim organischen Körper die Teilung in mehrere Glieder eher eine Zusammensetzung genannt werden müsse als eine Zerteilung. Selbst der lebendige Körper lasse sich nicht so zerlegen, wie sie es bei

---

[1] De an. 14. Non enim membra sunt substantiae animalis sed ingenia . . . Quibus omnibus etsi certa singulis domicilia in corpore determinaverunt, non idcirco haec quoque distructio ad animae sectiones pertinebit.

[2] De an. 14. Non tam partes animae habebuntur, quam vires et efficaciae et operae, sicut de quibusdam et Aristoteles judicavit.

[3] A. a. O. S. 499 Anm. 5.

[4] Siebeck a. a. O. 121 ff.

der Seele wollten.[1] Aber dies traf die Stoa nicht. Das Bild, welches er von der Wasserorgel des Archimedes[2] resp. von dem Luftstrom hernimmt, der unter dem Drucke des Wassers in den verschiedenen Teilen der Orgel verschieden angewandt wird und demgemäfs verschiedene Leistungen hervorbringt, konnte auch jeder Stoiker gebrauchen; es ist nur schöner gewählt als das stoische von dem Polypen, der seine Fangarme in die einzelnen Körperteile ausbreitet.[3] Das tertium comparationis soll darin liegen, dafs die Verschiedenheit der Leistungen nicht die Geteiltheit des leistenden Prinzips fordere (non ideo separabitur in partes, quia per partes administratur). Die Geschlossenheit der Substanz werde also auch nicht aufgehoben durch die Verschiedenartigkeit der Thätigkeit (substantia solidus, opera vero divisus). Auf die Übereinstimmung mit der stoischen Vorstellung weisen auch schon die Ausdrücke ingenia, ex unius dispositione dispensata anima, structus, suggestus hin, und am Schlufs gesteht er, dafs sein Bild und seine Auffassung sich nicht weit von denjenigen eines Strato, Änesidemus und Heraklit entfernen.[4]

---

[1] De an. 14. Quando ne ipsum quidem corpus ita dividatur in membra, ut isti volunt animam. Atquin ex multitudine membrorum unum corpus efficitur, ut concretio sit potius ipsa divisio.

[2] De an. 14.

[3] Stein a. a. O.

[4] De an. 14. Non longe hoc exemplum est a Stratone, Aenesidemo et Heraclito; nam et ipsi unitatem animae tuentur, quae in totum corpus diffusa et ubique ipsa, velut flatus ex calamo per cavernas ita per sensualia variis modis emicet non tam concisa, quam dispensata. Über Strato vgl. Zeller II, 2. 918; über Änesidemus und sein Verhältnis zur Stoa und Heraklit, Zeller III, 2 S. 30 ff.; über das Verhältnis der Stoa zu Heraklit, Stein I, 25 ff. Der Bericht Tertullians über die Zerteilung der Seele bei den stoischen Philosophen lautet: Nunc in tres a Zenone, nunc in quinque et in sex a Panaetio, in septem a Sorano, etiam in octo penes Chrysippum, etiam in novem penes Apollophanem, et in duodecim (al. decem) apud quosdam Stoicorum, et in duas amplius apud Posidonium, qui a duobus exorsus titulis principali, quod ajunt *ἡγεμονικόν*, et a rationali, quod ajunt *λογικόν*, in duodecim (al. in decem et septem) exinde prosecuit, ita in alias ex aliis species dividunt animam. Dieser Bericht, besonders in Bezug auf Zeno, welchem Nemesius (de nat. hom. 36) schon die Achtteilung zuschreibt, hat Stein Veranlassung gegeben, Tertullian den Vorwurf des »frivolen, tendenziösen Bestrebens« zu machen, »eine möglichst !grofse Differenz zwischen den einzelnen Philosophen aufzuzeigen«. (I, 158 f. u. Note 306.) Stein hat recht, wenn er bemerkt, dafs

e) Das ἡγεμονικόν.

Unserm Autor kam es vor allem auf die Einheit der Seele an; die einheitliche Seele sollte das Prinzip sein, auf welches alle Lebenserscheinungen zurückgeführt werden. Deshalb ist es ihm gleichgültig, wie viele Anlagen der Seele man zähle, wie man sie benenne, und welche Körperteile man ihnen als Wirkungsstätte zuweise. Wichtiger aber scheint ihm die Frage zu sein nach dem Dasein des »ἡγεμονικόν«, des »principale«, des »summus gradus vitalis et sapientialis«, wie er dasselbe nach den Stoikern nennt;[1] — wichtiger deshalb, weil »mit der Verwerfung des ἡγεμονικόν die Seele selbst verworfen wurde«. Die Namen eines Dikäarch und der Mediziner Andreas und Asklepiades erinnern an solche, welche zwar von einer Seele sprachen als der

---

Tertullian nur summarisch berichtet, aber der Vorwurf der absichtlichen Fälschung ist zu stark, selbst wenn der Bericht Irrtümer enthält. Die Tendenz eine Divergenz der Philosophen zu statuieren, brauchte Tertullian nicht dahin zu bringen, auf »Kosten der Wahrheit zu fälschen«; denn diese Divergenz war hinlänglich vorhanden. Übrigens berichtet Tertullian über Zeno sonst genau (vgl. Stein I, 64 und Bäumker a. a. O. 359 Anm. 4). Der Bericht über Panätius ist auch genau (vgl. Zeller III, 1. 564 und Stein I, 182 N. 370. Mit Recht bemerkt letzterer gegen Diels, dafs dessen Konjektur: in quinque ab Aristotele überflüssig ist; sie ist nicht blofs überflüssig, sondern widerspricht der gleich folgenden Berufung auf Aristoteles. Man liest am besten in quinque aut in sex, jenachdem das ἡγεμονικόν als besondere Seelenfunktion mitgerechnet wird oder nicht). Der Bericht über Posidonius betont wenigstens den psychologischen Dualismus desselben und wird von Stein selbst (I, 189) dem des Galen vorgezogen. Übrigens ist die Lesart hier wie in dem ganzen Abschnitte sehr zweifelhaft. Tertullian kann kaum »a principali, quod ajunt ἡγεμονικόν, et a rationali, quod ajunt λογικόν« geschrieben haben, da er das ἡγεμονικόν und λογικόν sonst stets gleichnimmt (summus gradus sapientialis). Deshalb wird man wohl irrationali, quod ajunt ἄλογον vermuten können (Stein a. a. O. N. 389), Auch über Strato und Änesidemus ist der Bericht genau. Ist übrigens, wie kaum zu bezweifeln, Soranus seine Quelle (vgl. de an. 6), so hat er sich auf einen zuverlässigen Autor gestützt; auf jeden Fall ist der Vorwurf einer absichtlichen Fälschung zu weitgehend. Über Zeno vgl. Zeller a. a. O. S. 198 Anm. 1, welcher bemerkt, dafs die Achtteilung bei Zeno nur im Prinzip enthalten war, und er die fünf Sinne dem ἡγεμονικόν als Sitz der Empfindung zurechnen konnte. Man beachte auch, wie Tertullian hier dem Plato nur die Zweiteilung zuschreibt und die Unterabteilung des irrationalen Teiles unerwähnt läfst, obwohl er sie (de an. 16) nennt und bekämpft.

[1] De an. 15. Vgl. Stein I, 126.

Kraft, durch welche wir empfinden und handeln, dieselbe aber mit einer »Zusammenstimmung der Elemente des Körpers«, mit der »Einheit des Organismus« in naturalistischer Tendenz identifizierten.[1] Für das Dasein eines führenden Seelenteiles beruft Tertullian sich auf Autoritäten, philosophische und medizinische. Einen unumstöfslichen Beweis glaubt er aus den Stellen Matth. 9, 14; 5, 28 u. s. w. sowohl dafür liefern zu können, dafs es ein principale giebt, als auch dafür, dafs der Sitz desselben in das Herz zu verlegen sei.[2] Er hat nun schon die Masse der Seelensubstanz gegenüber den Kräften als das principale bezeichnet.[3] So kommt es, dafs anima zwar ein weiterer Begriff ist als *ἡγεμονικόν*, anderseits aber beide Ausdrücke beinahe gleichwertig stehen, und er sagen kann: »qui negant principale, ipsam prius animam nihil censuerunt«.[4] Das *ἡγεμονικὸν* ist führender Seelenteil, insofern alle anderen Funktionen in dienendem Verhältnis zu ihm stehen. Von der geschlossenen Einheit des Seelenlebens durchdrungen, will Tertullian nicht, dafs die Seelenthätigkeiten in so exklusiver Weise auseinandergelegt werden, wie es Plato und Aristoteles — letzterer in Bezug auf den *νοῦς* — gethan hatten; vielmehr soll, ähnlich wie die Zerteilung in Glieder beim organischen Körper,

---

[1] Über Dikäarch vgl. Cic. Tusc. I, 10, 21 und andere bei Zeller II, 2 S. 890 Anm. 3 citierte Stellen. Über Asklepiades vgl. Zeller III, 1 S. 550 Anm. 3 u. 4; Siebeck a. O. 178. Über Andreas ebendaselbst. Die Stelle bei Tertullian: »in animo ipso volunt esse sensus, quorum vindicatur principale« stimmt inhaltlich mit den an d. a. O. citierten überein. Ganz klar sagt er, dafs alle drei die Seele als eigene Substanz leugneten. Das »in animo volunt esse sensus« heifst nach dem Zusammenhang: sie leugneten den animus (nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane. Cic. l. c.) und identifizierten denselben mit den Sinnen. (Asclepiades . . . nihil aliud animam esse dicit, quam sensuum omnium coetum. Cael. Aurel. de morb. acut. I, 14 bei Zeller a. a. O.). Dies beweist auch die Beweisführung des Asklepiades, welche Tertullian anführt: Daraus, dafs manche Tiere ohne Kopf und ohne Herz (Sitze des *ἡγεμονικόν*) eine Zeitlang fortlebten, folge, dafs es ein principale nicht gebe. Das »in animo ipso volunt esse sensus« ist deshalb nicht zu übersetzen: »sie verlegen die Sinne in den animus selbst«, sondern: an Stelle des animus setzen sie die Sinne (= animum ipsum volunt esse sensus); anders wäre auch das »quorum vindicatur principale« unerklärlich.

[2] De an. 15.

[3] Vgl. S. 102 u. 103.

[4] De an. 15. Ähnlich bei der Stoa. Vgl. Stein I, 125.

die Zerlegung dieser Thätigkeiten beweisen, wie innig und einheitlich sie verbunden sind.[1] Das einigende Band ist das *ἡγεμονικόν*. Dieses ist der Zentralpunkt aller psychischen Funktionen, von welchem sie als ihrem leitenden Prinzip ausgehen, und in welchem sie als ihrem Brennpunkte gesammelt werden. Das Zentralorgan dieser höchsten Region der Seele ist das Herz.[2] Als dirigierender Mittelpunkt des vegetativen Lebens erhält das *ἡγεμονικόν* die Bezeichnung summus gradus vitalis;[3] in innigster Beziehung zu dieser Funktion steht das Blut und die Wärme desselben.[4] Durch die Bezeichnung summus 'gradus sapientialis wird es als die Zentralstätte der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung und als die Stätte des Denkens hingestellt. In diesem Zusammenhange wird es die principalitas sensuum[5] genannt, und so die Vorsteherschaft über die gesamte sensitive Thätigkeit und die Zusammenfassung derselben ihm zugeteilt; auf diese, als ihr fundamentum principale,[6] stützt sich die Denkthätigkeit. Das Herz, als körperliches Zentralorgan dieses *ἡγεμονικόν*, wird arx animae und cogitatorium animae[7] (Denkstätte

---

[1] De an. 14.

[2] Die Behauptung Nöldechens (a. a. O. S. 390): Tertullian habe den Sitz des *ἡγεμονικόν* später ins Gehirn verlegt, ist unrichtig; der Satz de res. carn. 15 ist hypothetisch gesprochen.

[3] De an. 15.

[4] De an. 15. »Namque homini sanguis circumcordialis est sensus« übersetzt er den von Stobbäus aufbewahrten Vers: »*Αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα*«. Vgl. auch de an. 27: semen . . habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem.

[5] De res. carn. 15. Sapientialis (de an. 15) steht als Ausdruck für die gesamte Erkenntnisthätigkeit, nicht wie Hauschild meint (Grundsätze der Wortbildung bei Tertullian G. Pr. 1881 S. 12), bloſs für die sensitive Empfindung. Dies geht schon daraus hervor, daſs Tertullian das principale fordert gegenüber denjenigen, welche den animus eliminierten. Wenn er im obigen Verse *νόημα* mit sensus wiedergiebt, so hat »sensus«, wie wir noch sehen werden, bei ihm oft eine allgemeine Bedeutung. Vgl. de an. 12: animus . . quo sapit; und später sapere sentire est.

[6] De an. 18.

[7] De res. carn. 15. De spec. 2. Spiritus nec ideo insitus corpori, ut insidiarum et fraudum et iniquitatum cogitatorium fieret. In dieser Stelle erscheint der Körper als cogitatorium, aber in dem bestimmten Teile; die Sinne sind vorher genannt. Principalitas sensuum ist deshalb nicht ganz gleichwertig mit cogitatorium (Hauschild a. a. O.). Ersteres ist das *ἡγεμονικόν*

der Seele) genannt. Wenn also auch die Seele mit dem ganzen Körper verbunden ist und in alle Teile desselben sich gleichsam ergiefst, so geht doch die Verbindung von dieser Stätte aus und hat hier ihren dirigierenden Mittelpunkt. Weil dieses cogitatorium animae ein körperliches Organ ist, so kann Tertullian sagen, dafs auch die »blofsen Gedanken« (cogitatus licet solos, licet non ad effectum per carnem deductos) in gewissem Sinne mit ein Akt des Körpers seien.[1] Durch die Fortpflanzung aller Eindrücke bis zu diesem Zentralpunkte werden nämlich alle sinnlichen Wahrnehmungen hier vereinigt und verarbeitet. Hier entfaltet sodann die Seele ihre Denk- und Willensthätigkeit. Letztere Thätigkeiten gehen zwar — wie noch wird bewiesen werden — von der Seele als einzigem Prinzip aus, aber wegen der innigsten Beziehung der Seele zum Körper, welche durch den Sitz des *ἡγεμονικόν* im Herzen gegeben ist, werden sie in Vollzug gesetzt »in und mit dem Fleische«.

Unverkennbar tritt auch in der Lehre vom *ἡγεμονικόν* ein Anschlufs Tertullians an die Stoa hervor. Sein christlicher Standpunkt schlofs denselben so wenig aus, dafs er meint, sich sogar auf die hl. Schrift berufen zu können. Immerhin wird man bei ihm das *ἡγεμονικόν* nicht einfach mit Denkseele übersetzen können, wie Stein[2] es bei der Stoa thut. Tertullian fordert das *ἡγεμονικόν*, weil er die Einheit des Seelenlebens klar vor Augen hatte und alles natürliche Leben im Menschen als menschliches Leben auffafst, welches von einem Prinzip ausgeht. Dieses Prinzip ist die ganze Seelensubstanz in ihrer Vereinigung mit dem Körper.[3] Die Einheitskraft in dieser Seele, welche alles sammelt, und von welcher alle Funktionen ausgehen, ist das *ἡγεμονικόν* mit seinem Sitz im Zentrum des menschlichen Leibes. Wenn die Stoiker

---

selbst und gehört zur Seele, cogitatorium ist die körperliche Stätte, wo es sich befindet. De res. carn. 15. Sed etsi in cerebro . . . . vel ubi ubi philosophis placet, principalitas sensuum consecreta est, quod hegemonicon appellatur, caro erit omne animae cogitatorium. Vgl. de spect. 2. Nur de an. 14 ist das cogitatorium (wie sich aus der Zusammenstellung mit actorium, motorium und den fünf Sinnen, als ingenia animae ergiebt) das Denkvermögen der Seele selbst als ingenium animae. Deshalb folgt: quibus omnibus etsi certa singulis domicilia in corpore determinaverunt etc.

[1] De res. carn. 15. [2] A. a. O. II, S. 104 ff. [3] De an. 13.

das Wort Seele in doppeltem Sinne gebrauchten und den Tod so auffaſsten, daſs bloſs das ἡγεμονικόν als die sublime Verfeinerung des Pneuma, als die Denkfähigkeit vom Leibe sich trenne, während die ψυχή als zusammenhaltende Kraft zurückbleibe,[1] so steht Tertullian einer solchen Anschauung völlig fern, weil er mit der monistischen Grundlage des stoischen Systems nichts gemein hat.

f) Menschenseele und belebte Natur.

Im Dualismus, wie er versteckt bei den Gnostikern und offen bei Marcion vorlag, ist die sinnliche Welt ein mehr oder minder gottwidriges Werk, und das Göttliche tritt in derselben nur als Beigabe auf. Tertullian muſste darauf bedacht sein, dieser Weltanschauung jede Stütze zu entziehen. Im cap. 18 de an. (auf welches wir später bei der Darstellung seiner Erkenntnistheorie eingehen müssen) hat er nun die Trennung der Sinnenwelt von der geistigen Welt und den behaupteten Gegensatz zwischen beiden vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus bekämpft. Wenn man dies beachtet, wird man den Gedankengang des cap. 19, welches wohl das dunkelste in der Schrift de anima ist, und den Zusammenhang zwischen diesem Kapitel und der vorangehenden Entwicklung verstehen. Tertullian spricht auch hier als Antignostiker. Noch einmal will er scharf betonen, daſs die Menschenseele ein einheitliches Wesen eigener Art ist. Aber auch die unter dem Menschen stehenden lebenden Wesen sind, wenn sie auch nichts von einer Menschenseele in sich tragen, überaus vernünftig eingerichtet; keineswegs können sie als Produkt eines blind wirkenden Prinzips angesehen werden.

Wer die natürliche Einheit der Seele festhält, der muſs auch darauf bestehen, daſs, sobald die Seele da ist, sie alles das ist, was sie ihrer Wesenheit nach sein muſs, und kein substantieller Bestandteil später zu ihr hinzukommt. Kraft ihres Ursprunges ist die menschliche Seele flatus Dei und tritt als solcher mit all ihrer Ausrüstung ins Dasein.[2] Dies will Tertullian noch einmal betonen gegen jene, welche dem Kindesalter bloſs das »vivere« zuschreiben, aber nicht das »sapere«. Wäre dieses der Fall, so

[1] Stein a. a. O. II, S. 107.

[2] De an. 19. Quam dicimus cum omni instructu suo nasci.

müfste für all die Lebenserscheinungen, welche über das »vivere« (vegetative Lebenserscheinungen) hinausgehen, ein neues, und zwar ein von dem vegetativen substantiell verschiedenes Lebensprinzip später eintreten, und es wäre der Boden geebnet, auch den *νοῦς* erst später einzuführen.[1] Wenn man aber dem Kinde den *νοῦς* absprach, durch welchen es ja eigentlich erst Mensch mit einer menschlichen, unsterblichen Seele wurde, so war dies nur eine spezielle Applikation jener eigentümlichen Theorie, welche die substantia animalis (vegetatives Lebensprinzip) in allen Lebewesen identisch sein liefs.[2] Die lebenden Wesen wurden alsdann in der Weise klassifiziert, dafs eine Lebensstufe (substantia animalis) in allen wesentlich dieselbe sei, zu dieser aber in den höheren Arten und besonders im Menschen neue, wesentlich verschiedene Substanzen hinzuträten. Im Menschen hätten wir demnach zwei bzw. drei wesentlich verschiedene Prinzipien, welche zudem in zeitlicher Aufeinanderfolge in denselben einträten. — Bei den Gnostikern und Marcion forderte noch der Umstand besondere Berücksichtigung, dafs sie diese substantia animalis auf

[1] L. c. Sed ne illi quidem praetereundi, qui vel modico temporis animam viduant intellectu. Perinde enim viam sternunt postea inducendi ejus, sicut et animi, a quo scilicet proveniat intellectus.

[2] L. c. Volunt infantiam sola anima contineri, qua tantummodo vivat non ut pariter sapiat, quia nec omnia sapiant, quae vivant: denique arbores vivere nec tamen sapere secundum Aristotelem, et si quis alius substantiam animalem in universa communicat, quae apud nos in homine privata res est, non modo ut Dei opus, quod et cetera, sed ut Dei flatus quod haec sola, quam dicimus cum omni instructu suo nasci. — Es ist offenbar, dafs wir es hier mit einer Theorie zu thun haben, welche der Kindheit blofs eine Pflanzenseele zuschrieb und ihr die volle Ausrüstung absprach. Der Satz »denique arbores vivere secundum Aristotelem, et si quis alius etc.« weist nur darauf hin, dafs man sich auf Aristoteles und andere Philosophen berief. Die Stelle: »et si quis alius« etc. steht, wie manche bei Tertullian, um, ohne lange zu unterscheiden, alle jene zusammenzufassen, welche die natürliche Einheit der Menschenseele und ihre Wesenverschiedenheit von anderen seelischen Prinzipien in Frage stellten, oder letztere auf einen Teil derselben beschränkten. Welchen Schwierigkeiten die Lehre vom *νοῦς χωριστός* bei Aristoteles auch bezüglich des Eintritts desselben ausgesetzt ist, ergiebt sich schon daraus, dafs uns kaum etwas anderes gesagt wird, als dafs er »von aufsen« komme. Über den Zeitpunkt, wann, und über die Art und Weise, wie er eintritt, bleibt alles im Unklaren. Vgl. Zeller II, 2. 593 f.; anders urteilen Brentano a. a. O. 199 und v. Hertling a. a. O. 169 f.

ein niederes schöpferisches Prinzip zurückführten und derselben die vernunftgemäfse Einrichtung absprachen. Wir haben also hier dieselben, wenn auch verschiedenartig gestalteten Ansichten, welche er schon früher gewürdigt hat; nur tritt die Färbung in den Vordergrund, welche denselben die Gnostiker von ihrem kosmologischen Standpunkte aus gaben. Dafs die vorstehende Auseinandersetzung richtig ist, ergiebt sich aus den Worten Tertullians, in welchen er seine entgegenstehende Ansicht ausspricht: »Quae (sc. substantia animalis) in homine privata res est, non modo ut Dei opus quod et cetera, sed ut Dei flatus, quod haec sola.« Alle lebenden Wesen sind ihm Wesen sui generis, und ihr Wesensunterschied ist dadurch bedingt, dafs jede Art ein seelisches Prinzip eigener Art hat, welches in seiner Ganzheit Träger aller Lebensfunktionen ist. Das menschliche Lebensprinzip ist menschliche Seele, und kein anderes Lebewesen hat etwas von der Seelensubstanz, welche sich im Menschen befindet. Dafs er hier vom Standpunkte des christlichen Kreationsdogmas aus sich in direkten Gegensatz zur Pneumalehre der Stoiker stellt, liegt auf der Hand.[1]

Aber die Berufung auf die Pflanzen und auf das Kindesalter? Auch den Pflanzen fehlt von Haus aus nichts, was zu ihrem Sein und eigentümlichen Leben gehört, und man kann sich so wenig auf das Pflanzenleben berufen, dafs man sogar von einem gewissen »sapere« derselben reden kann. In den Lebensfähigkeiten der Pflanze findet sich eine Analogie zu der höchsten Lebensvollkommenheit im Menschen. Den Zusammenhang, der alle Gebiete des Lebens durchzieht, hat Tertullian nicht verkannt.[2] In dieser Beziehung befindet er sich in Übereinstimmung mit der aristotelischen Kontinuitätslehre, so dafs, wenn er dem Aristoteles den Vorwurf macht, dafs er den Pflanzen blofs ein vivere, aber nicht ein sapere zuschreibe, der Unterschied zwischen ihm und

[1] Vgl. de an. 8. Proprietatum privata discrimina.

[2] Vgl. de an. 8. Ut sint tam discreta, quam paria, tam amica quam aemula . . . magnificentia auctoris ex operum eorundem diversitate signatur. Man vgl. auch die Durchführung der Analogie zwischen anorganischer Natur und dem Körper des Menschen de carne Chr. 9: Der menschliche Leib ist ein Abbild der Welt und, weil de terra terrenus, ein Kompendium der sichtbaren Natur.

diesem Philosophen mehr im Ausdrucke als in der Sache liegt. Denn dieses »sapere« der Pflanzen ist auch nach Tertullian nichts anderes als die durch einfache Beobachtung der Thatsachen sich ergebende innere Zweckthätigkeit der Organismen, das Planvolle im Pflanzenleben, das von den ersten Anfängen an nach einem allumfassenden Plane sich bethätigt und einem fixierten Endziele zustrebt.[1] Die Thatsachen drängen dem Beobachter die Überzeugung auf, dafs in der Pflanze ein inneres aktives Prinzip waltet (propria vis animae), welches in jedem Organismus eine besondere Kraftentfaltung zeigt.[2] Nicht ein blofses Vegetieren (vivere schlechtweg) will er der Pflanze beigelegt wissen, sondern ein Leben nach ganz bestimmten Gesetzen in planvoller Zweckthätigkeit. Und diesen einheitlich in sich geschlossenen, durch seine Intensität mächtigen Gestaltungstrieb[3] nennt er die »scientias et sapientias arborum«. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob er »Denken« im Menschen und »Denken« der Pflanzen identifiziere. Er hat oft genug hervorgehoben, dafs nur der Mensch rationis capax ist. Aber es sind Gedanken in den Pflanzen. Objektiv sind sie in ihnen verwirklicht (rationale opus); sie sind nicht etwas aufser ihnen Stehendes, sondern in sie Hineingelegtes, in ihnen sich Auslebendes (vivendi quam sapiendi proprietate).[4] Die tiefe Auffassung der Natur, welche für Tertullian signifikant ist, kommt auch hier zum starken Ausdruck. Er hat in der ganzen Natur die verkörperten Gedanken Gottes (sensualia Dei) gesehen und besonders noch gegen Marcion betont, dafs auch die von Gott in der Welt durch den Gegensatz der Elemente geschaffenen »Antithesen« in der einheitlichen Ordnung des Ganzen die höchste Vernunft zeigen.[5] Wir begegnen hier demselben Gedanken, den spätere christliche Denker, ausgehend von derselben teleologischen Auffassung des Weltganzen, zum Ausdruck brachten, wenn sie von einer participatio imperfecta, einer obscura quaedam resonantia intellectus, einem appetitus quasi rationalis bei den Thätigkeiten und Lebensäufserungen im Pflanzen- und Tierreich

[1] De an. 19. Donec aetas impleat habitum, quo natura fungatur.

[2] De an. 19.

[3] De an. 19. Vitem . . . . si quid attigerit, ultro ambibit, et quidem viriosius de suo ingenio, quam de tuo arbitrio.

[4] L. c. [5] Adv. Marc. I, 13; II, 29; IV, 1. Vgl. de an. 8.

sprachen.[1] Seinem Zwecke gemäfs will Tertullian noch besonders betonen, dafs das ganze Leben, der ganze specifische Typus schon im ersten Keime liegt. In ihm ruht die ganze Art. Was später hervorgeht, die ganze eigenartige Entwicklung, ist grundgelegt und gegeben im Anfang; es ist aber auch nur Entwicklung und Entfaltung des Gegebenen.[2] Aus der substantialen Einheit der vis vitalis propria erklärt er die Eigenartigkeit einer jeden Art und Gattung, die Festigkeit und Zähigkeit, womit das Organische sich überall nach bestimmtem Typus aufbaut und verbreitet. Hat man sich also auf die Pflanzen berufen, so kann Tertullian diese Analogie für sich verwerten und sie als Zeugnis anrufen, dafs auch der Menschenseele von Anfang an nichts von ihrem natürlichen Sein und Leben fehlt, und dafs auch bei ihr das von Anfang an Gegebene nur der Entwicklung und Entfaltung, nicht des substantiellen Zuwachses bedarf. Auch im Kinde ist schon der ganze Mensch und die Seele mit all ihren natürlichen Anlagen im Besitze des Intellektes ebenso wie der sensitiven Erkenntnis.[3] Wie das Kind alle seine Sinne gleich von Anfang an gebraucht, so soll auch eine Thätigkeit des Intellektes ihm zukommen (ein sapere und intelligere), wenn es seine Mutter und Amme erkennt, die Brust einer Fremden abweist, die Personen unterscheidet[4] u. s. w. Man möge Tertullian nicht mifsverstehen, wenn er von einer Art Urteil (judicium), einem »intelligere« des Kindes spricht, als habe er solcherlei für Thätigkeiten angesehen, die mit Bewufstsein und Erkenntnis des Grundes geschehen. Er hätte zwar zwischen instinktiven und

---

[1] Vgl. z. B. Thom. Aq. 3 dist. 26 qu. 1. a. 2.; de verit. art. 7 ad 7.

[2] De an. 19. Stipitibus adhuc et surculis . . inest propria vis animae. Verum pro temporis ratione remoratur coalescens et coadulescens robori suo, donec aetas impleat habitum, quo natura fungatur. Aut unde mox illis et fructices inoculantur, et folia formantur, . . . si non in ipsis omnis paratura generis quiescit et partibus promota grandescit?

[3] De an. 19 . . . (hominis) anima, velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta . . . cum omni sua paratura pullulabit tam intellectu, quam et sensu.

[4] De an. 19. Unde illi judicium novitatis et moris, si non sapit? unde illi offendi et demulceri, si non intelligit? Mirum satis, ut infantia naturaliter animosa sit, non habens animam; et naturaliter adfectiosa sit, non habens intellectum.

bewufsten Thätigkeiten klarer unterscheiden müssen, aber zuletzt will er doch nichts anderes sagen, als dafs im Kinde schon der Mensch sich spiegelt, und die Eigenart des menschlichen Lebens beim Kinde schon zum Durchbruch kommt. Auch nach Tertullian sind die genannten Thätigkeiten in letzter Beziehung instinktive Thätigkeiten, die »ex usu« stattfinden. Wenn er in manchen Lebensäufserungen des Kindes ein Durchschimmern des Intellektes sieht, so wird man diesem Gedanken eine gewisse Wahrheit nicht absprechen können. Der Intellekt und das auf ihm beruhende höhere Geistesleben »ist dem Keime nach der Seele eingesäet und im Kindesalter notwendig versteckt«; er ist, wie auch »die Keime zu den Tugenden und Künsten, der Anlage nach in uns von Anfang an«.[1]

Berücksichtigt man die gegnerischen Ansichten, welche Tertullian zu bekämpfen hat, so wird man trotz einiger Mängel seiner Darstellung anerkennen müssen, dafs er die natürliche Einheit der Seele richtig erkannte, scharf betonte und geschickt verteidigte. Bei dieser Verteidigung ist die Analogie zwischen den übrigen Lebewesen und dem Menschen glücklich verwertet. So kann er schliefsen: Omnia naturalia animae, ut substantiva ejus, ipsi inesse et cum ipsa procedere atque proficere, ex quo ipsa censetur.[2]

§ 11. Die Einheit der Seele und ihre Veränderlichkeit.

Durch den Nachweis der Einheit der Seele war die Dreiteilung der Gnostiker ihres Fundamentes beraubt. Gesteigert und geradezu verewigt wurde ihr Dreiklassensystem durch die Forderung, dafs die Naturen unveränderlich sein sollten.[3] Höchstens den mittleren wurde eine eigentliche Selbstentscheidung beigelegt. Dieser Umstand erforderte eine psychologische Klarstellung der Veränderung der Natur sowie der natürlichen Bedingungen, an welche sie geknüpft war. Noch mehr war dies notwendig

---

[1] De an. 20. Insita sunt nobis omnium artium et aetatum ingenia (vgl. Seneca de benef. IV, 6). Ex seminibus insitis et occultis per infantiam quae sunt et intellectus . . .

[2] De an. 20.

[3] De an. 21. Iidem enim convertibilem negant naturam, ut trinitatem suam in singulis proprietatibus figant.

mit Rücksicht auf die übernatürliche Veränderung, welche nach der christlichen Lehre die göttliche Gnade bewirkte. Und konnte nicht immerhin die grofse Verschiedenheit der menschlichen Charaktere in intellektueller und sittlicher Beziehung gegen die so schroff betonte Einheitlichkeit der menschlichen Natur geltend gemacht werden? Hatten doch die Gnostiker diese Unterschiede in ihrer Weise hypostasiert.

Die Veränderung, so bemerkt Tertullian, ist wohl zu unterscheiden von der Vernichtung. Erstere ist zu definieren als ein »Anderswerden«, bei welchem das ursprüngliche Sein in seinem substantiellen Momente bleiben kann. »Perisse est, in totum non esse quod fuerit, mutatum esse, aliter esse est. Porro dum aliter est, idipsum potest esse: habet enim esse, quod non perit. Atque adeo potest et demutari quid, et ipsum esse nihilominus, ut et totus homo in hoc aevo substantia quidem ipse sit, multifariam tamen demutetur.«[1] Bei einem einfachen Sein, welches jede Zusammensetzung aus verschiedenen Teilen ausschliefst, — und ein solches kommt der Seele zu — ist deshalb eine Änderung des substantiellen Seins undenkbar. Würde also die Seele ihrer Substanz nach einer Veränderung unterliegen, so müfste sie ihr Sein ganz verlieren. Dies wäre also keine Veränderung, sondern Vernichtung; — ein Grundsatz, welchen Tertullian besonders gegen die Metempsychosis des Pythagoras und die Metensomatosis des Empedokles ins Feld führt.[2] Ja, so fest steht das einfache substantielle Sein, dafs er, allerdings in einer anderen Verbindung der Gedanken, sagen kann: »Plus est demutare naturam, quam materiam facere.« Auch selbst da, wo wir, wie bei den materiellen Dingen, tiefer greifende Umwandlungen haben, und der Übergang in eine neue Eigentümlichkeit stattfindet, bleibt immer eine gewisse Seinsbestimmung (die des Materiellen), und das Neue weist auf das hin, woraus es hervorgegangen.[3]

[1] De res. carn. 55.

[2] De an. 32. Si demutationem capit (anima) amittens, quod fuit, non erit, quae fuit . . . . quae si demutabitur, non erit.

[3] De carne Chr. 9. Omnis materia sine testimonio originis suae non est, etsi demutetur in novam proprietatem. Und vorher: Praetendimus nihil, quod ex alio acceptum est, ut aliud sit, quam id de quo sit acceptum, ita aliud esse, ut non suggerat, unde sit acceptum.

Auf Grund dieser Bestimmungen giebt es nach unserem Autor keine Veränderung der Seele, durch welche ihr Wesen und die in diesem ruhenden substantiva (naturalia) ein anderes (aliud) würden. Wie die Pflanze, ob sie üppig emporsproſst oder verkrüppelt, mit allen Pflanzen derselben Art dasselbe Wesen gemein hat und denselben Namen teilt, so kommt auch trotz aller

---

In schlagender Beweisführung werden diese Prinzipien in der Schrift de carne Christi auf die Konstitution der menschlichen Natur des Heilandes angewandt und eine Verwandlung des Leibes in die Seele und umgekehrt als unmöglich erwiesen. Adv. Prax. 27 findet sich die treffende Unterscheidung zwischen einer materiellen Mischung und der Verbindung zweier Substanzen (Gottheit und Leiblichkeit), von welchen die eine einer Veränderung und vor allem einer substantiellen Verwandlung gar nicht fähig ist. — Der Gedanke, daſs die göttliche Natur einer Veränderung nicht unterliegen kann, ist de carne Christi 3 folgendermaſsen ausgedrückt: bei jeder Veränderung höre etwas auf zu sein und fange etwas an zu sein, dagegen bei Gott sei dies ausgeschlossen, so daſs die Verschiedenheit zwischen Gott und den endlichen Dingen auch darin bestehe, »ut Deus in omnia converti possit, et iqualis est perseverare«. Der Sinn dieses vielfach miſsdeuteten Satzes ist nach dem Zusammenhang kein anderer, als daſs die Allmacht und Unveränderlichkeit Gottes so absolut sind, daſs Gott alles das werden kann, was er erdacht und erschaffen hat, aber ohne zum geringsten in irgend etwas verwandelt zu werden; er kann unter sichtbaren Gestalten sich offenbaren; aber diese hat er nur angenommen, keineswegs ist er in sie verändert worden . . . . . Hoc tu potentiori Deo aufers, quasi non valuerit Christus vere hominem indutus Deus perseverare . . . . qui Spiritus cum esset, tam vere erat et columba (die Taube bei der Taufe Christi war etwas Reales, kein Phantasma), quam et Spiritus, nec interfecerat substantiam propriam, assumpta substantia extranea. Vgl. de res. carn. 55. — Wenn Hauschild (a. a. O. S. 42) aus adv. Marc. II, 24 folgern will, Tertullian habe die Veränderlichkeit Gottes in Bezug auf dessen Gesinnungen und Ratschlüsse gelehrt, so begegnen wir jenem Miſsverständnis der Ausdrucksweise Tertullians, welches bei Hauschild häufig an den Tag tritt. Tertullian unterscheidet l. c. deutlich folgendermaſsen: 1. Die »Reue Gottes« kann nicht eine Selbstanklage sein wie beim Menschen, sondern nur Äuſserung seines Unwillens gegen die Sünde. 2. Die Reue Gottes ist aufzufassen nach Analogie »jener menschlichen Reue«, welche, ohne einen Tadel gegen sich selbst auszusprechen, nur in der Abänderung eines früheren Beschlusses besteht. Aber auch diese Reue Gottes, von welcher die hl. Schrift spricht, ist nicht wie im Menschen, so in Gott. Sie findet in Gott statt pro rerum variantium occursu. Diese Reue Gottes ist ein Ausfluſs seiner Gerechtigkeit, diese ist aber (wie er vorher zeigt) identisch mit seiner Güte und wird nur von uns von letzterer unterschieden. Hiernach ist es klar, daſs auch adv. Marc. l. c. von einer

verschiedenartigen Entwicklung und Entfaltung der Seelenkräfte der unteilbare Begriff der Menschenseele und damit des Menschen allen menschlichen Individuen in gleichem, eindeutigem Sinne zu; una cujusque generis forma est, processus varii. Die Seele war uniformis in Adam, bei welchem sie in einem Individuum verwirklicht war; sie wird multiformis durch die verschiedenartige Entwicklung in verschiedenen Individuen (foetu multiformis), aber nicht wird sie multiformis in Bezug auf ihre wesentliche Konstitution. Sie bleibt vielmehr uniformis, insofern die verschiedenartigste Entwicklung ihrer Anlagen einen specifischen Unterschied unter den Menschen nicht begründet, und ein neues Wesenskonstitutiv zu dem in der ersten Einrichtung schon Gegebenen nicht hinzukommen kann. Non species sunt sed sortes substantiae et naturae unius, illius scilicet, quam Deus in animam contulit et matrem omnium fecit.[1] Würden alle die Verschiedenheiten, wie sie jetzt auf Grund der Entwicklung vorliegen, würde besonders die grofse sittliche Verschiedenheit (varietas moralis) zur Natur der Seele d. h. zur unverlierbaren Einrichtung ihrer Substanz gehören, so hätten sie in Adam schon da sein müssen.[2] Denn in ihm mufs alles das vorhanden sein, was zum Wesen des Menschen notwendig gehört; der Schöfsling aber kann nicht wesensverschieden vom Stamme sein. Als Ursachen, welche diese Verschiedenheiten herbeiführen, indem sie fördernd oder hemmend einwirken, nennt er die Verschiedenheit der Wohnsitze, den Einfluſs der körperlichen Organisation, die Temperamente, den Volkscharakter, Erziehung und Bildung, Leidenschaften, Laster und den freien Willen. Letzterer steht nach christlicher Auffassung noch unter dem Einfluſs der Gnade Gottes einerseits und dem der Nachstellungen des Teufels anderseits.[3]

Veränderung, die in Gott selbst hineinfällt, keine Rede ist. An zahlreichen Stellen bezeichnet er aufserdem eine solche als absolut unmöglich. Vgl. S. 73 A. 3. — Aus den oben dargelegten Bestimmungen ergiebt sich, dafs Tertullian bei dem Begriff der Veränderung an Aristoteles erinnert. Eine klare Unterscheidung zwischen Veränderung im weiteren Sinne (ἀλλοίωσις) und substantieller Veränderung findet sich aber nicht. Die Annäherung an Aristoteles ergab sich daher, dafs er mit diesem in der Fassung der Substanz als eines bestimmten Einzelwesens übereinstimmt. (Hauschild (S. 21 u. 41) verweist merkwürdigerweise auf »überraschende Ähnlichkeiten bei Kant«.

[1] De an. 20. Vgl. de an. 41. [2] L. c. [3] L. c.

Ist so das animale, das unicum naturale, in allen gleich, und ist dieses statu simplex et uniforme,[1] so war einer Verschiedenheit der Naturen im Sinne des Gnostizismus der Weg abgeschnitten. Aber doch war damit die Frage nach der Veränderlichkeit der Natur nur halb und bloſs vom Standpunkte natürlich-philosophischer Betrachtung erledigt. Kannte ja Tertullian selbst ein solches »spiritale«, wie die Gnostiker es einführten, und konnten doch diese schriftkundigen Gegner auf den »guten Baum, der keine schlechten Früchte, und auf den schlechten Baum, der keine guten Früchte bringt«, hinweisen.[2] Tertullian hat die Veränderung innerhalb der Naturordnung hinlänglich klargestellt durch den Hinweis auf die mannigfachen inneren und äuſseren Einwirkungen, durch welche die Seele in der Entfaltung ihrer Fähigkeiten bedingt ist. Aber über diese hinaus kennt er eine Veränderung der Natur, welche tiefer als alle natürliche geht, aber auch auf anderen Prinzipien beruht. Sie liegt über dem ganzen Umfang der natürlichen Vermögen und beruht auf der Einwirkung eines höheren Agens, der vis gratiae potentior utique natura.[3] Durch eine noch so günstige Entwicklung natürlicher Kräfte kann nie das specifisch Höhere erreicht werden, welches dieses Agens mit sich bringt. Kurz gesagt: dieses Höhere ist der Natur nicht eigen, ist kein naturale; es verhält sich vielmehr zur Natur, wie die durch das Okulieren im Baume hervorgebrachte Fähigkeit, neue Früchte zu bringen.[4] Anderseits

[1] De an. 21. [2] De an. 21. [3] L. c.

[4] L. c. Derselbe Gedanke findet sich adv. Herm. 5 klar ausgesprochen, wo er auf die Einwendung des Hermogenes: Ergo (inquis) nec nos habemus Dei aliquid? antwortet: Immo habemus et habebimus, sed ab ipso, non a nobis. Nam et Dei erimus, si meruimus illi esse de quibus praedicavit: Ego dixi: Vos Dei estis, sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate, quia ipse est solus, qui Deos faciat. Ob man die Stelle de an. 21: »Vis gratiae, potentior naturae, habens in nobis subjacentem liberam arbitrii potestatem, quod *αὐτεξούσιον* dicitur, quae cum et ipsa sit naturalis atque mutabilis, quoquo vertitur natura convertitur« übersetzt: »wohin er (der Wille) sich wendet, wendet die Natur sich mit« (Neander); oder: »so richtet er sich wohin er sich auch immer richtet, gemäſs seiner Natur« (Kellner, Hauschild), läſst den Sinn insofern unverändert, als es darauf ankam, die Gnade als die höhere Potenz zu fassen. Das »lapides filii Abrahae fient, si in fidem Abrahae formentur« etc. beruht eben auf der vis gratiae. — Vgl. auch de poen. 1 u. 2 über die natürliche Reue und die Reue per gratiam, welch letztere bereitet

aber ist die Wirkung dieser höheren Kraft keine substantielle Ergänzung der menschlichen Natur als solcher; auch wird nicht die Substanz des Menschen in eine neue vollkommenere umgewandelt, sondern es wird nur ein Accidens in der Seele begründet,[1] d. h. etwas, was zu ihrer fertigen Substanz hinzukommt und deshalb auch wieder verloren gehen kann.[2] Bei Tertullian findet sich demnach die bestimmte Fassung des »spiritale« als einer Wirkung Gottes, welche die Naturordnung überschreitet. Diese göttliche Einwirkung hebt die Natur nicht auf, hat sie vielmehr zur Unterlage (natura suffectura spiritus).[3] Genau ist zwischen Natürlichem und Übernatürlichem unterschieden; beide Ordnungen sind scharf von einander getrennt. Die katholische Dogmatik kann sich deshalb für ihre Auffassung des Übernatürlichen als eines donum superadditum mit Recht auf ihn berufen.

Der Grund für die Möglichkeit der Veränderung, besonders der letztgenannten, liegt in der Endlichkeit des gewordenen Seins. In Bezug auf die Veränderung ist deshalb eine doppelte Klasse des Seins zu unterscheiden: das unendliche, absolute, dessen Begriff jede Veränderung ausschließt, und das endliche, welches, weil natum und factum, der Veränderung fähig ist.[4] Bei letzterem beruht die Natur auf einer bestimmten »Einrichtung«, und deshalb ist sie der Entwicklung und der höheren Einwirkung unterworfen.[5]

§ 12. Resultate gegenüber den Gegnern.

Durch den Beweis für die Einfachheit und Einheit der Seele und durch den Nachweis der Art ihrer Veränderung hat Tertullian einen wichtigen Beitrag für die Zurückweisung gnostischer Ideen vom Standpunkte der psychologischen Forschung aus

---

mundam pectoris domum superventuro Spiritui sancto. — Horum bonorum unus est titulus salus hominis. Vgl. de baptismo 5.

[1] De an. 21. Postea obvenit — quodsi nec spiritale . . . proprium in illo fuit. Vgl. de an. 11.

[2] De an. 41. O beatum connubium, si non admiserit (homo) adulterium. Vgl. de baptismo 5.

[3] Adv. Marc. I, 28. [4] De an. 21.

[5] Vgl. adv. Herm. 12; adv. Marc. II, 6. Gegen Hermogenes macht er deshalb geltend, daſs die Materie desselben, weil ewig und ungeworden, einer

geliefert. Die Dreiteilung der Valentinianer erschien als ein Verstofs selbst gegen die vernünftige Betrachtung der Menschenseele. Die Erörterung über die Veränderlichkeit der Seele kann unser Autor mit den Worten schliefsen: » . . ut etsi trinitas animae adscribenda esset, ex mutatione accidentiae, non ex institutione naturae deputaretur.« [1]

Das Fundament der gnostischen Ethik war durch die Widerlegung der Naturenlehre erschüttert. Aus der richtigen Fassung der Wesenheit der menschlichen Seele, ihrer Natur und der hieraus sich ergebenden Bestimmungen flofs eine Reihe von Folgerungen für das sittliche Leben, welche die Valentinianer im Interesse ihrer Gnosis ablehnten. Die Beeinträchtigung der sittlichen Freiheit des Einzelnen zu Gunsten eines sich entwickelnden geistigen Prinzips, das zur Selbstentfaltung mit Notwendigkeit drängt, und das hierauf sich aufbauende ethische Verhältnis zur Gottheit konnte unmöglich verteidigt werden, wenn die Naturenlehre der Gnostiker als nichtig erkannt war. Vor allem war auch das Böse als ein naturale animae abgewiesen. [2] Hing mit der Einteilung der Seelen in den gnostischen Systemen ihre Eschatologie zusammen, so war auch letztere durch die Widerlegung ihrer psychologischen Voraussetzungen hinfällig geworden. Einer Unterscheidung der Seelen bezüglich der Unsterblichkeit war jeder Vorwand genommen. [3] Der Dualismus im Menschen hing mit dem Dualismus der schöpferischen Prinzipien zusammen,

---

Veränderung nicht unterworfen sein könne. — Man beachte, wie Tertullian einerseits sagen kann: die Natur sei unveränderlich, wo Natur gleich Wesenheit und Substanz steht, und die naturalia als substantiva gefafst sind, und anderseits schreiben kann: naturam capere demutationem, wo Natur nicht blofs die Substanz, sondern im weiteren Sinne die aus den Anlagen sich entwickelnden Thätigkeiten und die aus diesen sich ergebenden Zuständlichkeiten, oder auch die Unterlage für die Einwirkung der Gnade bezeichnet. Dafs mit der Substanz nicht die Vollendung und Vollkommenheit gegeben ist, findet seinen Grund darin, dafs die Natur des Endlichen nicht absolut ist, sondern auf Einrichtung beruht (de an. 21).

[1] De an. 21.

[2] De an. 21. Si et malum in eo apparuit, . . nec hoc naturale deputandum est, quod instinctu serpentis operatus est, tam non naturale, quam nec materiale. Vgl. § 10 c.

[3] Vgl. adv. Valent. 29. 32.

war entweder Ausgangspunkt der dualistischen Spekulation oder ihre Folge. Durch Widerlegung des ersteren war letzterer mitwiderlegt. Einen »anderen Gott« suchten die Valentinianer und Marcion auf Grund »einer anderen Welt« zu beweisen, wobei wenigstens den ersteren die platonische Lehre von der Ideen- und der Sinnenwelt die »Keime ihrer Häresie« darboten. Soweit letztere Unterscheidung eine Grundlage in den Seelenthätigkeiten des Menschen zu finden meinte, sucht Tertullian dieselbe zu beseitigen,[1] um den Schluſs auf einen »anderen Gott« in seiner Prämisse als falsch zu erweisen.[2] In ihrem Aufbau und in ihrer Begründung erwies sich somit die Spekulation der Gnostiker als ein System, welches den Charakter der Willkür an sich trägt, als eine »Tragödie mit komödialem Beigeschmack«, wie er sie nennt.[3] Über die Durchführung derselben im einzelnen konnte er sagen: Ovidius metamorphoseis suas delevisset, si hodie majorem cognovisset.[4]

§ 13. Die Seele als thätiges und leidendes Prinzip.

1. Aus ihrer Unsterblichkeit folgert Tertullian die stete Bewegung, Geschäftigkeit und Thätigkeit der Seele.[5] Das *ἀεικίνητον* und *αὐτοκίνητον* tritt uns schon bei Plato entgegen, um die Seele als dasjenige zu bezeichnen, zu dessen Wesen es gehört, in steter Bewegung zu sein und zu leben.[6] In der Stoa fand das Prinzip der Selbstbewegung der Seele noch eine »weitere Grundlage (durch den Tonusbegriff) und tiefere Bedeutung«.[7]

[1] Hierüber ausführlicher bei der Erkenntnistheorie.

[2] De an. 18. Tunc mihi post differentiam (sc. intellectus et sensus) etiam praelatio (sc. intellectus) retundenda est, perventura usque ad potioris Dei persuasionem.

[3] Vgl. Hauschild a. a. O. S. 43 u. adv. Valent. 12. 13. 24.

[4] Adv. Valent. 12.

[5] De an. 45. Quam (animam) edixinus negotiosam et exercitam semper ex perpetuitate motationis, quod divinitatis et immortalitatis est ratio. Vgl. de an. 43. De res. carn. 18. Ne in somnum quidem cadit anima cum corpore . . etenim agitatur in somniis et jactitatur. Ita nec in veritatem mortis cadet quae nec in imaginem ejus ruit.

[6] Vgl. bei Zeller II, 1 S. 825 Anm. 4 den Unsterblichkeitsbeweis Platos aus diesem ontologischen Grundsatz.

[7] Stein a. a. O. I, 121 u. Tert. de an. 43.

Schon bei der Widerlegung des aristotelischen νοῦς hat Tertullian nicht zugeben wollen, daſs derselbe nur als eine Bewegung der Seele von auſsen erscheine; er ist vielmehr eine innere Selbstbewegung der Seele, die von ihr ausgeht und in ihr verläuft. Mit Plato und der Stoa trifft er zusammen, wenn er die Selbstbewegung und stete Thätigkeit als der Seele eigentümlich postuliert und mit der Gottähnlichkeit und Unsterblichkeit derselben in die nächste Beziehung bringt. Die Seele ist deshalb auch für den Körper das Prinzip seiner Bewegung, das eigentlich Handelnde. Wie sie den ganzen Körper nach Art einer feinen Substanz durchdringt, ihn an- und ausfüllt und mit ihm, wenn auch nicht der Substanz nach, wächst, so bewegt sie durch ihre analogen Glieder die korrespondierenden Glieder des Körpers. Sie bewegt sich selbst und dadurch den Körper.[1] Um so viel mehr ist auch für die sonstigen menschlichen Thätigkeiten die Seele wirkendes Prinzip, das τὸ ποιοῦν. Im gewissen Sinne ist sie sogar ein für sich allein zu allem ausreichendes Prinzip, weil sie auf Grund ihrer eigenen Organe und Glieder der sensitiven Thätigkeit fähig ist. Damit wäre aber die Bedeutung des leiblichen Bestandteiles zu sehr in den Hintergrund getreten, und so sehen wir auch hier wieder, wie Tertullian genötigt ist, die Konsequenzen zu modifizieren, welche sich aus der Körperlichkeit der Seele ergeben konnten. Er war nämlich zu sehr durchdrungen — und er muſste es sein nach der Bestimmung, welche das Christentum auch dem Leibe gab — von der innigen Verbindung des Leibes und der Seele zu der einen Natur des Menschen, als daſs er die Seele gleichsam neben dem Leibe handelnd und diesen als bloſses Instrument oder als bloſs leidend hätte fassen können. Leib und Seele können nicht so auseinandergelegt werden, daſs letztere als ein in allem selbständiges und ausreichendes Prinzip der Thätigkeit erscheint. Die Einheit zwischen beiden, die Bestimmung für einander, die gegenseitige Entwicklung, Förderung und Hemmung

[1] De an. 8. De an. 6. Anima movet corpus, et conatus ejus extrinsecus foris apparent. Ab illa est enim impingi et pedes in incessum, et manus in contactum et oculos in conspectum et linguam in effatum, velut sigillario motu superficiem intus agente. Vgl. von Hartel a. a. O. IV, S. 53. (Das Bild ist von dem im Inneren der beweglichen Puppen befindlichen Apparat hergenommen, welcher, wie die Seele die Organe, so das Äuſsere bewegt.)

bedingen, daſs die Seele sich nicht genügt zum vollständigen Empfinden und Handeln. Diesen Gedanken bringt Tertullian an verschiedenen Stellen zum Ausdruck, auf welche wir später zurückkommen, wenn von der Natureinheit des Menschen gehandelt wird. Als Thätigkeiten, zu welchen die menschliche Seele für sich ausreicht und wenigstens einer direkten Mitwirkung des Körpers nicht bedarf, zählt er auf das Denken und Wollen, Planen und Wünschen,[1] oder wie er sich genauer ausdrückt, die »bloſsen Gedanken und nackten Willensthätigkeiten«, welche in der Seele allein verschlossen bleiben und nicht durch den Körper zur Ausführung gelangt sind. Hierzu rechnet er auch die rein geistigen Affekte, die entspringen aus dem Streben nach übersinnlichen Gütern; — rein seelische Trauer beim Wohlbefinden des Körpers, rein geistige Freude beim und über körperlichen Schmerz.[2] Ganz in demselben Sinne unterscheidet er, die Verschiedenheit von Leib und Seele und ihre engste Verbindung betonend, actus carnis und actus spiritus; Sünden, welche der Seele allein angehören (delictum, quod cogitatur), von jenen, welche dem Körper gleichsam mitgeteilt und durch dessen Mitwirkung vollzogen werden (ut corporale sit, quod in facto est, quia factum ut corpus et videri et contingi habet).[3] Das Prinzipale der Seele als des eigent-

---

[1] De res. carn. 17: Habet enim de suo solummodo cogitare vel cupere, disponere . . Et ideo, in quae de suo sufficit, eorum interim sententiam pendit (nach dem Tode) concupiscentiae et cogitatus et voluntatis.

[2] De an. 58. Diese Stellen beweisen auch zur Genüge, daſs Tertullian wie ein Sein so auch ein Wirken der Seele kennt, welches von der Mitwirkung der körperlichen Elemente unabhängig ist. Daſs aber auch diese rein seelischen Thätigkeiten von dem einen Menschen ausgehen und eine indirekte Mitwirkung des Körperlichen in sich schlieſsen, ist de res. carn. 15 hervorgehoben.

[3] De poen. 3. Perstringere tamen non pigebit, delictorum quaedam esse carnalia, id est corporalia, quaedam vero spiritalia . . . . . Spiritale, quod in animo est, quia spiritus neque videtur neque tenetur. Dadurch daſs der sündige Willensakt durch den Körper in Vollzug gesetzt wird, nimmt er sichtbare und greifbare Gestalt an; dies ist das corpus peccati. Über dieses hat auch die menschliche Beschränktheit ein Urteil, während sie den Heimlichkeiten des Willens nicht beikommen kann. »Gottes Kräfte aber reichen für alles aus.« Die hier angegebene Unterscheidung Tertullians deckt sich dem Sinne nach mit jener zwischen peccata interna und externa. Vgl. de cult. fem. II, 2; de poen. 14.

lichen Thätigkeitsprinzips, das den ganzen Wert der Handlung bestimmt, tritt dadurch klar hervor, dafs ihre bestimmte Willensrichtung schon für die That gilt.[1]

2. Ein Korrelat der Aktivität ist die Passibilität der Seele. Ein rein aktives Prinzip kann sie ja nicht sein, da sie als endliches Wesen nicht jene Fülle des unveränderlichen Seins wie Gott hat; als entstanden ist sie leidensfähig, denn dieses ist ein Attribut alles Gewordenen.[2] Wie das Prädikat der Passibilität mit dem der Körperlichkeit zusammenhängt, ist schon früher erörtert worden. Mit Aristoteles hat Tertullian die sinnliche Wahrnehmung als ein »Leiden« aufgefafst und die verschiedenen Arten dieses Leidens unter den allgemeinen Begriff des Bewegtwerdens gebracht. Hievon sollte auch der *νοῦς* nicht ausgenommen sein, und so sollte die ganze Erkenntnisthätigkeit als ein Leiden gefafst werden.[3] Der Begriff des Leidens, mit dem des Bewegtwerdens in Verbindung gebracht, steht somit im allgemeinsten Sinne für jede Veränderung, welche in der Seele als dem aufnehmenden Prinzip hervorgebracht wird. Dafs nun der Seele allein, auch ohne Körper, ein Leiden im engeren Sinne, ein sentire, und alle mit demselben zusammenhängenden sinnlichen Empfindungen der Lust und Unlust zugeschrieben werden können, folgert er leicht aus seiner stoischen Fassung der Seelensubstanz und noch leichter aus seiner engen Auffassung der eschatologischen Lehren der hl. Schrift.[4] Hat die Seele für sich Glieder, so wird die Vorstellung einer körperlichen Einwirkung auf ihre Substanz allein nicht schwer; die sensualitas im eigensten Sinne wird ein naturale der Seele, und zum Übergehen in die Wirklichkeit bedarf diese Fähigkeit der Mitwirkung des Körpers streng genommen nicht. Um aber dem Körper als Wesensbestandteil des Menschen sein Recht zu wahren, sieht er sich auch hier wieder genötigt, die der Seele eigene Sensualität dahin zu modi-

[1] De poen. 3. Voluntas facti origo est — per voluntatem expungit effectum — cum voluntatis tanta vis sit, ut pro facto cedat.

[2] De an. 24. Passibilem ut hoc sit nativitatis.

[3] De an. 12. . . Ita totum pati est. Vgl. § 10 b.

[4] De an. 7; de res. carn. 17. Quae (anima) habet corpulentiam propriam; de suo sufficit ad facultatem passionis et sensus, ut non egeat repraesentatione carnis. De an. 58.

fizieren, dafs dieselbe zu einer vollständigen Empfindung nicht ausreicht.[1] In früheren Schriften sagt er sogar, dafs der Seele ein pati und sentire ohne den Körper nicht zukommen könne.[2] Jedenfalls stand für ihn die Wechselwirkung zwischen Seele und Körper fest, und dieser Umstand konnte ihn nie zu der Auffassung kommen lassen, dafs die Seele nicht auch vom Körper empfange, leide und affiziert werde. So betont er denn auch die beiderseitige Einwirkung vom ersten Zusammensein im Akte der Zeugung bis zum Tode.[3] Eine philosophische Analyse dieses Leidensprozesses finden wir bei Tertullian nicht, wie er ja überhaupt abgeneigt ist, derartige Probleme ihrer selbst wegen zu behandeln. Sollte jemand einen Widerspruch darin finden, dafs die Seele einerseits in steter Thätigkeit, anderseits dem Leiden unterworfen sein soll, so möge er bedenken, dafs auch das Leiden nicht ohne Thätigkeit ist. Drückt ja das Leiden ein charakteristisches Merkmal der Thätigkeit des endlichen Wesens aus, und ist ja überhaupt die Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Vermögen keine durchgreifende. Die thätigen Vermögen sind blofs thätig, insofern sie leiden, und auch die leidenden äufsern im Leiden eine gewisse Thätigkeit. Die Seele ist deshalb nach Tertullian ebensowenig rein thätiges wie rein leidendes Prinzip. Ihr Thun, auch das höchste, nämlich ihr geistiges Erkennen, ist mit einem Leiden verknüpft; anderseits sind die Anlagen nicht blofs passive, d. h. solche, die alle Einwirkungen blofs in sich aufnehmen, sondern dieses Aufnehmen ist zugleich ein aktives, sofern die Seele aktiv den Einwirkungen entgegenkommt und sie selbstthätig verarbeitet. Dafs Tertullian auch die Sinnesthätigkeit

---

[1] De res. carn. 17. Quae (die eigenen Organe der Seele) illi non sufficiunt ad sentiendum plene, quemadmodum nec ad agendum perfecte.

[2] Apol. 48 . . . quia neque pati quidquam potest anima sola sine stabili materia. De test. an. 4 quod nihil mali et boni sentire possis sine carnis passionalis facultate. — Vielleicht ist Tertullian erst in späterer Zeit zur Ausbildung des Begriffes der Körperlichkeit der Seele im stoischen Sinne gekommen. Dies legt auch der Umstand nahe, dafs er in früheren Schriften die Seele schlechtweg »spiritus« nennt.

[3] De an. 37. 38. 39. Vgl. de an. 5 (den stoischen Beweis für die Körperlichkeit der Seele). Porro et animam compati corpori, cui . . . condolescit, et corpus animae . . . Igitur anima corpus ex corporalium passionum communione.

nicht als bloſses Leiden auffaſste, ergiebt sich schon aus der Vorstellung, daſs die Seele ihre Glieder bis in die einzelnen körperlichen Organe hinstreckt, eine Vorstellung, welcher der Gedanke einer selbständigen Thätigkeit zu Grunde liegt, und ausdrücklich erklärt er dies, wenn er die epikuräische Trennung des sensus von der opinio verwirft.[1] Über die Stoa ging er hinaus, indem er auch die Denkseele (*νοῦς*) als leidend hinstellte.[2] Er muſste dies thun, damit nicht der *νοῦς* durch die ihm angeblich zukommende Impassibilität aus seiner natürlichen Verbindung mit der Seele losgerissen, seiner Endlichkeit entkleidet und so dem spirituale der Gnostiker gleichgestellt werde. Aktivität und Passivität der Seele treten in eigentümlicher Weise hervor bei den nun zu behandelnden Erscheinungen des Seelenlebens.

§ 14. Schlaf, Traum, Ekstase.

Schlaf und Traum sind zunächst normale Erscheinungen; ersterer ist eine vernunftgemäſse Einrichtung, letzterer Produkt der Seele in ihrer Aktivität und Passivität. Diejenigen irren, welche den Schlaf auf auſsernatürliche Ursachen zurückführen.[3] Wenn er der Natur des Menschen so entsprechend und notwendig ist, »daſs ohne ihn keine Seele ihren Dienst verrichten kann«, so ist er eine vernunftgemäſse Einrichtung. Hiermit sind auch die Ärzte im Einklang.[4] Der Schlaf ist nicht Ermüdung, da er sie wegnimmt; auch auf ähnliche physische Einwirkungen kann sein Wesen nicht zurückgeführt werden; diese begünstigen

---

[1] De an. 17. Non enim sensum mentiri sed opinionem, sensum enim pati, non opinari; so die Epikuräer. Dagegen sagt er: Absciderunt et opinionem a sensu et sensum ab anima. Et unde opinio si non a sensu, et unde sensus si non ab anima? Ita et sensus ex anima est et opinio ex sensu et anima totum.

[2] Die stoische Lehre über die Aktivität des *ἡγεμονικόν* bei Stein II, 124 ff.

[3] De an. 43. Er nennt den Schlaf recreatorem corporum, redintegratorem virium, probatorem valetudinum, medicum laborum, pacatorem operum . . quodsi vitale, salutare, auxiliare somnus, nil ejusmodi non rationale, nihil non naturale.

[4] De an. 43 testimonio naturali respondent; vgl. von Hartel a. a. O, IV, 77.

den Schlaf, machen ihn aber nicht aus.[1] Ebensowenig ist er ein Mangel an Lebenswärme, eine Abnahme der vitalen Lebenskraft der Seele, denn gerade die vitale Thätigkeit tritt im Schlafe um so energischer hervor;[2] noch viel weniger kann an eine Trennung eines Seelenteiles[3] oder eine Verringerung des animalischen Lebensgeistes[4] gedacht werden. Das Wesen der unsterblichen Seele verbietet, an solcherlei Erklärungen zu denken. Die Stoa erklärt den Schlaf als eine »resolutio sensualis vigoris« und zwar deshalb, weil die Ruhe blofs dem Körper, nicht der Seele zu teil werde.[5] Diese Erklärung scheint Tertullian die beste zu sein. Zwar hat er Bedenken, ihr ganz zuzustimmen, aber die stoische Erklärung wahrte doch die Integrität der Seele, und eine bessere weifs er nicht. Er begnügt sich, zu konstatieren, der Schlaf sei natürlich, ja eine der ersten natürlichen Einrichtungen Gottes beim Menschen,[6] er stelle eine Analogie des Todes dar, wie das Erwachen eine der dereinstigen Auferstehung, und er betreffe zunächst und direkt den Körper. Diese naturgemäfse Vergünstigung des Körpers kann die selbsteigene Thätigkeit der Seele nicht beeinträchtigen (probat se mobilem semper). Die Vorstellung der Körperlichkeit der Seele kommt ihm hier wieder zu statten. »Wenn die Glieder des Körpers ruhen, braucht die Seele ihre eigenen,«[7] und so »wandert sie über Land und Meer, arbeitet, treibt Handel, thut Unerlaubtes und Erlaubtes, scherzt, trauert und freut sich.«[8] Auf diese Thätigkeit der Seele gründet sich das Traumleben. Wesentlich ist dem Traum und der Ekstase die Herabstimmung der bewufsten und vernünftigen Thätigkeit,[9] obwohl ihre unsterbliche Natur die Seele nie ganz

---

[1] L. c. [2] L. c.

[3] L. c. segregationem consati spiritus.

[4] L. c. deminutionem animalis spiritus . . . Perit anima si minoratur.

[5] L. c. Superest, si forte cum Stoicis resolutionem sensualis vigoris somnum determinemus, quia corporis solius quietem procuret, non et animae. (Sensualis vigoris = *αἰσθητικοῦ πνεύματος* vgl. Stein I, 141. 271.)

[6] Vgl. v. Hartel a. a. O. S. 78. [7] De an. 45.

[8] De an. 43 in fin.

[9] De an. 48. Sapere nostrum licet obumbretur, non tamen exstinguitur . . Et quomodo, inquis, memor est somniorum anima, scilicet, quam compotem esse non licet?

zur Sklavin der Bewufstlosigkeit werden läfst.[1] Weil das Selbstbewufstsein fehlt, und die Seelenthätigkeiten der Leitung des freien Willens entbehren, so fällt die Verantwortlichkeit weg.[2] Dafs aber das Bewufstsein nur herabgedrückt ist, beweist die Erinnerung an manche Träume im wachen Zustande.[3] Einen traumlosen Schlaf konnte, ähnlich wie Cartesius und Kant, Tertullian nicht anerkennen, da eine Seele, welche aufhört zu handeln, auch aufhört zu sein.[4]

Mit dem Traumleben der Seele hängt eine weitere Erscheinung, die Ekstase zusammen. Als Montanist bedurfte Tertullian ganz besonders dieser ἔκστασις, weil ein wesentliches Moment der »neuen Prophetie« im Gegensatz zur katholischen Kirche (den »Psychikern«), in der Betonung der ekstatischen Prophetengabe[5] gegenüber dem ordentlichen Lehramte lag. Hierdurch sollte die Souveränität der neuen Offenbarung durch den Paraklet über die apostolische Kirchenordnung gerechtfertigt werden. Tertullian hat sich hier allerdings in Widersprüchen abgearbeitet, indem er einerseits die »prophetische Kirche« als neu, anderseits als nicht neu, weil immer noch auf dem Boden der apostolischen Tradition sich bewegend, erweisen wolllte. Versuchen wir es, den Zusammenhang der Ekstase mit seiner psychologischen Anschauung zur Darstellung zu bringen. Bei der Ekstase tritt als charakteristisches Merkmal die — stellenweise vollständige — Passivität der Seele auf, und damit ist verbunden ein Unterworfensein derselben äufseren Eindrücken gegenüber.[6] Die ecstasis ist oft als ein bewirkendes Prinzip gedacht, als eine aufserordent-

[1] De an. 43. Nec naturam immortalitatis servam sopori addicit.

[2] De an. 45 u. 48.

[3] De an. 45. Igitur, quod memoria suppetit, sanitas mentis est, quod sanitas mentis salva memoria stupet, amentiae genus est. (Vgl. v. Hartel a. a. O. S. 80.)

[4] Cap. 49 in fin. Dum ne animae aliqua natura credatur immunis somniorum. Vgl. zur Erklärung dieses Kapitels v. Hartel a. a. O. S. 85.

[5] Adv. Marc. IV, 22. Defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasin . . . . de quo inter nos et psychicos quaestio est. Die besondere Schrift Tertullians: De ecstasi, libri sex, welche Hieronymus erwähnt, ist nicht erhalten.

[6] De an. 45. Conterremur in somniis, quam adfecte et anxie et passibiliter.

liche vis,[1] welche in dem natürlichen Schlaf und der dadurch nicht aufgehobenen Selbstthätigkeit und Aufnahmefähigkeit der menschlichen Seele ihren natürlichen Anknüpfungspunkt findet.[2] Auch sie setzt eine Herabstimmung des natürlichen und bewufsten sapere voraus, oft sogar ein vollständiges Aufhören desselben. Die Seele ist nicht mehr compos sui, aber damit ist gegeben, dafs gerade die ecstasis wirksam sein kann, und die Thätigkeit der Seele durch die Aufnahme der Eindrücke gesteigert wird. So erscheint diese vis als ein excessus sensus, amentiae instar. Unter der Einwirkung derselben kann die Seele verglichen werden mit einem »Gladiator ohne Waffen, einem Wettfahrer ohne Wagen, die gestikulierend jede in ihrer Beschäftigung vorkommende Stellung und Haltung darstellen«.[3] Nur darf man diese eigenartige Thätigkeit der Seele nicht als eine Krankheit derselben oder gar als eigentlichen Wahnsinn ansehen. Dieser excessus sensus bezeichnet nichts anderes, als das Gebundensein der bewufsten Seelenthätigkeit und das Überwältigtsein des Menschen durch eine höhere Macht.[4] Es ist eine starke Bewegung und Erregung der Seelenvermögen, welche dem freien Willen nicht untersteht, aber nicht eine Zerrüttung derselben. Die Eigentümlichkeit dieser »amentia« besteht deshalb darin, dafs dieselbe eine durch äufsere Ursachen bewirkte Steigerung und Erregung der Aktivität der Seele bei Aufhebung der Sinnes- und bewufsten Vernunftthätigkeit derselben darstellt, welche jedoch, im Unterschied von der eigentlichen amentia, nicht eine Krankheit der

[1] L. c. Hanc vim ecstasin dicimus excessum sensus et amentiae instar . . vgl. de an. 11. Cecidit ecstasis super illum, sancti Spiritus vis . . u. adv. Marc. IV, 22. V, 8 in fin. u. de an. 45 in fin. Sapere enim nostrum licet obumbretur, non tamen exstinguitur, nisi quod et ipsum potest videri vacare tunc; ecstasin autem hoc quoque operari de suo proprio, ut sic nobis sapientiae imagines referat, quemadmodum et erroris. De an. 9. Per ecstasin in spiritu patitur.

[2] De an. 45. Ecstasis animae accessit (in Adam) adversus quietem et inde jam forma, somnum ecstasi miscens, et natura de forma (inde jam forma d. h. wie es im Anfang (in primordio) bei Adam war, dafs die Ecstase bei dem Schlafe auftrat, so bleibt es; forma steht also ungefähr = lex).

[3] L. c.

[4] Vgl. adv. Marc. IV, 22 . . . Cum per ipsum Deus loquitur, necesse est, excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina. Dieses ist die »ecstasis gratiae«, »amentia«.

natürlichen Vermögen,[1] sondern die natürliche Passivität der Seele zur Voraussetzung hat und in sofern ex ratione naturae ist. So ist die Ekstase und die Suspendierung der Sinnesthätigkeit bei derselben wesentlich unterschieden von natürlichen Sinneskrankheiten und krankhaften Bewufstseinsstörungen. Die Sinnesthätigkeit wird entweder durch den natürlichen Schlaf aufgehoben oder durch die Steigerung der Seelenthätigkeit, welche die Ekstase, besonders die durch Gott verursachte, hervorbringt.[2]

Tertullian unterscheidet zunächst zwischen dämonischer und göttlicher Einwirkung und bringt in die engste Beziehung zu letzterer die Gabe der übernatürlichen Erleuchtung und der Prophetie. Dafs er diese letztere Ekstase im prophetischen Schauen in seiner montanistischen Zeit nur bei einer Passivität der natürlichen Geistesgaben sich gedacht habe, ergiebt sich aus adv. Marc. IV, 22, wo der Eindruck, welchen die himmlische Erscheinung auf Petrus machte, als eine Überwältigung des rein Menschlichen durch die göttliche Macht dargestellt wird, aber doch anderseits wieder nicht als eine gewaltsame Bindung ihrer gesunden Thätigkeit, sondern mehr als eine Erhebung der Seelenkräfte in die übernatürliche Vision.[3] Bei der durch Gott verursachten Ekstase haben wir ein höheres Erkennen anzunehmen, bewirkt durch die Erleuchtung des hl. Geistes, aber keine Bindung und Vergewaltigung, wie sie bei der Raserei des heidnischen Orakelwesens sich zeigt.[4] Auch Kriterien zur Unterscheidung von göttlicher und dämonischer Beeinflussung werden angegeben, innere de an. 47 und äufsere vom montanistischen Standpunkte aus adv. Marc. 5, 8.[5] Er geht sogar so weit, dafs er in der neuen Zeit,

---

[1] De an. 45. Hoc erit proprietas amentiae hujus, quia non fit ex corruptela bonae valetudinis, sed ex ratione naturae. Non enim exterminat mentem sed avocat. Aliud est concutere aliud movere, aliud evertere aliud agitare.

[2] Adv. Marc. IV, 22, vgl. de an. 9.

[3] L. c. Quomodo nesciens? utrumne simplici errore, an ratione, qua defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasin, i. e. amentiam convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina . . . . . Quomodo enim Moysen et Heliam cognovisset nisi in spiritu. Ähnlich adv. Marc. V, 8.

[4] De an. 46. [5] Vgl. auch Apol. 20.

die durch die Thätigkeit des Parakleten ihr Gepräge hat, alle Völker an den Visionen teilnehmen läſst und den Satz hinschreibt, beinahe der gröſste Teil der Menschen erkenne Gott aus Visionen.[1]

Man würde nun doch fehlgehen, wenn man meinte, Tertullian betrachte die Ekstase stets als die Wirkung einer aufsernatürlichen Ursache. In den Kapiteln 42—47 de an. wenigstens ist oft genug zwischen Traum und Ekstase kaum unterschieden; aber doch soll die Ekstase als ein aufserordentlicher Zustand festgehalten werden. Es giebt nämlich auch eine Art des Traumlebens, welche auf der natürlichen Einrichtung der Seele zu beruhen scheint, wiewohl sie etwas Aufsergewöhnliches darstellt, und man nicht sagen kann, daſs die Seele irgendwie durch eigene Aktivität sie hervorbringe.[2] Die Seele ist hierbei vielmehr äuſseren Eindrücken preisgegeben. Tertullian denkt an jene Erregung der Seele durch das Spiel der Phantasie, deren Wirkung in einer Reihe unwillkürlicher Einbildungen, oft ohne Gesetz und ohne Zusammenhang besteht. Diese Einbildungen, Vorspiegelungen, Vorahnungen u. s. w. sind der Art, daſs sie weder auf göttlichen, noch auf dämonischen Einfluſs zurückgeführt, noch auch von der Seele als selbstthätigem Prinzip bewirkt werden können.[3] Sie sind vielmehr auf die Einwirkung verschiedenartiger Umstände zurückzuführen.[4] Es treten bei ihnen jene eigentümlichen, aufsergewöhnlichen Erscheinungen zu Tage, welche er in ihrer Gesamtheit (natürliche) Ekstase nennt, weil er nicht weiſs, wie er sie näher erklären soll. Der Natur der Seele wird man hierbei jene Passivität und Aktivität zuschreiben müssen, welche in der Aufnahme und Wiedergabe jener Eindrücke und Bilder sich kundgiebt.[5]

Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daſs unser Autor

---

[1] De an. 47. [2] De an. 47.

[3] L. c. Ea autem, quae neque a Deo neque a daemonio neque ab anima videbuntur accidere, et praeter opinionem et praeter interpretationem et praeter enarrationem facultatis, ipsi proprie ecstasi et rationi ejus separabuntur.

[4] L. c. ex intentione circumstantiarum.

[5] L. c. Num ergo haec species naturali formae relinquenda est, servans animae etiam in ecstasi res suas perpeti?

den Begriff der Ekstase, besonders wie dieselbe sich in der prophetischen Vision als der vis operatrix Spiritus sancti geltend macht, nicht der stoischen Mantik verdankt. Man kann aber zugeben, dafs auch hier stoische Vorstellungen ihn beeinflufsten. Ebenso kann man einräumen, dafs er das Wesen der Prophetie, wenigstens in seiner montanistischen Periode, nicht bestimmt genug erfafst hat. Mehr stoisch ist dagegen das natürliche Divinationsvermögen, welches er der Seele als der Gottverwandten beilegt, und welches sich besonders bethätigt, wenn dieselbe sich aus der Sinnenwelt und allen auf das Äufsere gerichteten Gedanken zurückzieht. Dem Naturalismus der Epikuräer gegenüber beruft er sich deshalb auf die stoische Schule. »Stoici Deum malunt providentissimum humanae institutioni, inter cetera praesidia divinatricum artium et disciplinarum, somnia quoque nobis indidisse, peculiare solatium naturalis oraculi.« [1]

§ 15. Die Erkenntnisthätigkeit der Seele.

a) Die sensualitas der Seele.

Alle Erkenntnisthätigkeit im Menschen geht aus von der Seele, da derselbe alles, was er ist, durch die Seele ist.[2] Von Natur aus, auch abgesehen von der Verbindung mit dem Körper, mufs deshalb die Seele alle Kräfte und Anlagen für das Erkenntnisleben in dessen ganzem Umfange an sich tragen.[3] Durch die Verbindung mit dem Leibe kann der Seele keine neue Kraft erwachsen, und wenn derselbe ihr auch notwendig ist zur vollendeten Ausführung gewisser Gebiete ihres Erkenntnislebens,[4] so verleiht sie selbst ihm die Fähigkeit zu dieser Mitwirkung. Unter stetiger gegenseitiger Beeinflussung entwickelt sich sodann, parallel dem Wachstum des Körpers, das Erkenntnisleben der Seele.[5]

Die der Substanz der Seele inhärierenden naturalia, auf welche sich das Erkenntnisleben gründet, beziehen sich »auf den Sinn

---

[1] De an. 46. Er fügt jedoch hinzu: sed aliter interpretandum. Vgl. § 15 e.

[2] De carne Chr. 12 . . . cum totum, quod sumus, anima sit.

[3] De test. an. 5. Senti illam, quae ut sentias, efficit. De an. 38.

[4] Vgl. § 13.

[5] De an. 37 . . . a nativitate defendimus, quod simul crescunt, sed

und auf den Verstand«.[1] Deutlich spricht er von diesen beiden Formen der Bethätigung an der Stelle, wo er sich (de carne Christi 12) gegen jene wendet, welche behaupteten, in Christus habe die Seele durch das Fleisch aufgezeigt werden müssen, weil sie sich selbst unbekannt gewesen sei. Es war ebenso unnötig, wie unmöglich, dafs die Herabkunft des Sohnes Gottes die natürliche Erkenntnis der Seele vermitteln sollte; »denn jede Seele hat als solche ein Empfindungsvermögen. Alles, was beseelt ist, hat Empfindung, und das Empfinden ist das untrügliche Zeichen für das Dasein einer Seele«.[2] Ist dieses Empfinden in jeder Seele zu treffen, wie viel mehr mufs es im Menschen sein, der allein ein animal rationale ist. Das Prinzip, welches ihn zum animal rationale macht, mufs deshalb auch selbst rational sein. So macht die Seele den Menschen zum vernünftigen Wesen, sensus et scientiae capacissimum.[3]

Somit betrachtet Tertullian die Sensualität als ein naturale der menschlichen Seele, welches vom Ursprung an ihr zukommt. Alles sensitive Leben im Menschen geht von ihr als seinem Prinzip aus. Ein gewifs richtiger Gedanke, wenn er nicht denselben überspannt hätte und zu der eigenartigen Sensualität gelangt wäre, welche der Seele auf Grund ihrer eigenen Glieder zukommen soll. Thatsächlich ist zwar, was die sinnliche Wahrnehmung angeht, diese eigene Sensualität der menschlichen Seele während ihrer Verbindung mit dem Körper kaum etwas anderes, als die Anlage der Seele, auf Grund jener Verbindung die äufseren Eindrücke aufzunehmen und sich selbst zum innerlichen Ausdruck derselben zu gestalten. Die inneren Sinne der Seele sind die den

---

diversa ratione pro generum conditione, caro modulo, anima ingenio, caro habitu, anima sensu . . . vis ejus, in qua naturalia peculia consita retinentur . . . paulatim cum carne producitur.

[1] De an. 38. Naturalia animae ipsi substantiae inesse pertinentia ad sensum et intellectum.

[2] De carne Christi 12. Sensualis est animae natura. Adeo nihil animale sine sensu; nihil sensuale sine anima . . . . . Puto autem magis hominem, animal solum rationale, compotem et animam esse sortitum, quae illum faciat animal rationale ipsa imprimis rationalis.

[3] De test. an. 1. Vgl. de an. 38. Die Stützen der Existenz der Seele: immortalitas, rationalitas, sensualitas, intellectualitas, arbitrii libertas.

äufseren Eindrücken analogen »verinnerlichten Ausgaben bez. Bilder«.[1] Diesen Prozefs hat aber Tertullian sich folgendermafsen gedacht: Der körperlichen Seele kommt eine Art von Organen zu, welche den Organen des Leibes konform sind und mit ihnen korrespondieren. Die äufsere Veränderung des leiblichen Organs wird nun analog auf das Seelenorgan übertragen.[2] Letzteres ergreift und nimmt den Vorgang auf, welcher sich im äufseren Organ abspielt. Immerhin ist die Seele auch für sich allein eines eigentlich sensitiven Lebens fähig, da sie ihre eigenen Organe für dasselbe besitzt. Die schon öfters citierten Stellen über die Leidensfähigkeit der Seele beweisen, dafs jene Stütze ihres Daseins, die sensualitas, nicht blofs eine Fähigkeit bezeichnet, welche der Potenz, der Wurzel nach bleibt, wenn die Trennung vom Leibe stattgefunden hat. Ein relativ ausreichendes sensitives Leben verbleibt der Seele, welches durch die ureigene Empfänglichkeit derselben für materielle Eindrücke vermittelt wird. Wir haben also, wollen wir Tertullian nicht ein Spiel mit Worten zutrauen, für die Zeit der Vereinigung mit dem Körper eine zweifache sensitive Bethätigung, die eine auf Grund der leiblichen Organe und die andere auf Grund der Seelenorgane; beide jedoch stehen keineswegs nebeneinander, noch sind sie unabhängig von einander. Von Anfang an bis zur Herstellung des Endproduktes gehören sie innerlichst zusammen, weil Seele und Leib innerlicher verbunden sind, als Wirkender und Werkzeug. Beide stellen einen Seelenzustand her, das sentire. Für dieses »sentire« bedarf die Seele der bestimmten körperlichen Organe, um sich zum immanenten, der äufseren Einwirkung entsprechenden Ausdruck zu gestalten. So nimmt das leibliche Organ auf Grund seiner Belebtheit durch den analogen Seelenteil an der sinnlichen Wahrnehmung einen bedingenden Anteil. Dafs dieses der Gedanke Tertullians ist, beweisen seine Ausführungen über die Zuverlässigkeit der äufseren Wahrnehmung, besonders seine Argumentation gegen Epikur,[3] sowie andere Stellen seiner Schriften.[4] Wir

[1] Hauschild a. a. O. S. 53.

[2] Vgl. de an. 6. 8 in fin. und § 13.

[3] Vgl. S. 135 Anm. 1.

[4] Vgl. S. 134 Anm. 2. De an. 42. Caret sensu homo, qui eam (sc. mortem) patitur . . . quod si hominis est pati mortem, dissolutricem corporis et peremptricem sensus.

begegnen auch hier, wie des öfteren, einem gewissen Unvermögen, sich zu einer geschlossenen Anschauung durchzuarbeiten. Wie die Annahme der Körperlichkeit der Seele in Vereinigung mit den sonstigen Bestimmungen, welche ihr zukommen, ihn zu gezwungenen Ausführungen bringen mufste und oft seine besten Gedanken entstellt, so suchte er auch hier eine gewisse Selbständigkeit der Seele für alle Gebiete ihres Lebens zu wahren, ohne dafs dadurch ihre natürliche Beziehung zum Leibe beeinträchtigt werde. Deshalb durfte er der Seele nicht ein in sich abgeschlossenes Sein beilegen, — wir würden sagen, er durfte sie nicht als substantia completa betrachten; er konnte sie nur als einen Teil, und zwar den bestimmenden Teil des einen Mensenwesens — wir würden sagen als substantia incompleta — fassen. Dafs er nun die Frage nach dem Verhältnis der beiden Teile der Menschennatur bei der Erkenntnisthätigkeit in der oben dargelegten Weise formuliert und zu lösen versucht hat, wird man ihm um so weniger verargen, als man sich stets erinnern mufs, dafs er den einzigen Ausweg, das reale Sein der Seele zu retten, in der stoischen Körperlehre zu finden glaubte.[1]

Die Sensualität der Seele beschränkt sich jedoch nicht auf die Aufnahme äufserer Eindrücke, vielmehr ist ein Hauptteil ihrer Bethätigung auf das innere Seelenleben, auf die Selbstempfindung und innere Wahrnehmung gerichtet. Tertullians Anschauung berührt sich hier eng mit der peripatetischen Lehre vom »Gemeinsinn«, als dem Prinzip, dem Ausgangspunkt und Ziel aller äufseren Wahrnehmung. Zugleich ist die sensualitas nach ihm die Quelle, aus welcher das Bewufstsein herzuleiten ist, mit welchem wir unsere Wahrnehmungen begleiten. Dasselbe, was man später den »inneren Sinn« genannt hat, will Tertullian durch den Ausdruck» sensus sui«, »sensualis est animae natura« bezeichnen, nur gewinnt es bei ihm noch eine breitere Unterlage.

Die erste Auswirkung dieser Sensualität ist das Empfinden ihrer selbst, das Erkennen ihrer selbst, aber nicht zunächst ein

[1] Hauschild a. a. O. S. 84. »Es wird also anzunehmen sein, dafs Tertullian das »dafs« der Sensualität der Seele an sich auf Grund ihrer Körperlichkeit zwar aufzustellen sich für befugt erachtet, aber über das »wie« derselben schweigen zu dürfen glaubt.«

bewufstes Empfinden und Kennen, sondern jenes Fühlen ihres Wesens, welches sich in unbewufsten Strebungen kundgiebt. Mit dem Begriff der Seele und zwar jeder Seele hängt dieser sensus zusammen: »nihil animale sine sensu, nihil sensuale sine anima, animae anima sensus est.«[1] Wie wir sagen würden: mit dem Begriff des Lebens hängt der Begriff der Selbstbewegung und der immanenten Thätigkeit zusammen, so sagt Tertullian: mit dem Begriff des Lebens hängt der sensus sui zusammen. Dieser sensus sui ist zunächst jene Naturbestimmtheit, welche jedem lebenden Wesen mit auf den Weg gegeben ist, und welche sich in spontanen Akten zeigt, jener Naturdrang, nach welchem das lebende Wesen sich zu dem hingezogen fühlt, was seiner Natur konveniert und das ablehnt, was ihr schädlich ist.[2] Auch den Pflanzen kommt dieser sensus sui in gewissem Sinne zu, es ist das »sapere« der Pflanzen, von welchem er schon früher gesprochen hat.[3] Als naturgemäfse Äufserungen dieses sensus nennt er deshalb das Verlangen nach Nahrung, die natürlichen Triebe der Seele, welche ohne akutes Bewufstsein im Kinde sich schon zeigen. Diese bestimmte Triebkraft, dieser Lebenssinn, können wir sagen, mufs aber jeder Seele als natürliche Mitgift innewohnen, da sie es ist, welche ihn spendet und mitbringt; denn »nichts kann das erst empfangen, was es selber giebt«.[4]

Hat nun jede anima, um als solche auftreten zu können, diesen sensus, wie viel mehr diejenige, welche am höchsten steht, die menschliche. Sie hat, weil persönlich vernünftig, die eigentliche Kenntnis ihrer selbst. Hiermit ist gegeben, dafs die sensualitas, welche als Beeigenschaftung jeder Seele gilt, im Menschen gemäfs seinem vernünftigen Wesen auftritt und jene Fähig-

[1] De carne Christi 12.

[2] De carne Christi 12. Unde illi scire, quod interdum sibi sit necessarium, ex naturali necessitate, si non scit suam qualitatem, cui quid necessarium est? Hoc quidem in omni anima recognoscere est, notitiam sui dico, sine qua notitia sui nulla anima se ministrare potuisset.

[3] Vgl. de an. 19 de an. 38 und § 10 f.

[4] De an. 8. De carne Christi 12. Igitur cum omnibus anima sentire praestet, et ipsa sentiat omnium etiam sensus, nedum qualitates, qui verisimile est, ut ipsa sensum sui ab initio sortita non sit? Man beachte, dafs er gegen die Gnostiker schreibt, welche der Seele jede Erkenntnis ihrer selbst erst durch Christus vermittelt sein liefsen. (Vgl. de carne Christi 11.)

keit bezeichnet, vermöge welcher die menschliche Seele mit vervollkommneter Selbstkenntnis ausgerüstet ist und sich als Subjekt ihrer Thätigkeiten weifs.[1] Es soll nicht behauptet werden, dafs Tertullian den Unterschied zwischen einfachem Bewufstsein[2] und Selbstbewufstsein voll erfafst und scharf gezogen habe. Beide bezeichnet er durch die Ausdrücke sensus sui, notitia sui, compos sui, wiewohl er den Unterschied zwischen einem Wesen, das blofs sensuale ist, und einem, das auch rationale ist und sich selber als solches weifs, andeutet. Dieser sensus sui auf Grund der rationalitas garantiert deshalb auch in allweg und bei den verschiedensten Thätigkeiten und Zuständen die Identität des Seelenwesens, des »Ich« und konnte so auch mit grofser Beweiskraft gegen die gnostische Trennung des sensus vom intellectus ins Feld geführt werden.[3] Von demselben Gesichtspunkte aus konnte Tertullian

---

[1] L. c. Puto autem magis hominem, animal solum rationale, compotem et animam esse sortitum, quae illum facit animal rationale, ipsa in primis rationalis. Porro quomodo rationalis, quae efficit hominem rationale animale, si ipsa rationem suam nescit, ignorans semetipsam?

[2] Über den »inneren Sinn« bei der Stoa vgl. Stein II, 153: »Wenigstens beweist uns eine einzige Notiz, dafs sie (die Stoiker) den Gedanken eines »inneres Sinnes, durch welchen wir uns selbst beobachten«, schon gekannt und ausgesprochen haben.« Man darf dem Terminus »sensus« bei Tertullian nicht immer, wie Hauschild es thut, die Bedeutung der (sensitiven) Empfindung unterlegen. Die Vieldeutigkeit des lateinischen Ausdruckes »sensus« bringt es mit sich, dafs sensus oft gleichbedeutend mit ratio, cogitationes u. s. w. steht (ähnlich wie unser deutsches: »Sinn«). So sind die *κοιναὶ ἔννοιαι* mit communes sensus, omnium conscientia (I adv. Marc. 3), notiones omnium consensione approbatae (de res. carn. 3) wiedergegeben; *νόημα* (de an. 15) ist mit sensus übersetzt. De an. 37 steht anima ingenio parallel anima sensu; de an. 40 sensus delictorum sine effectu gleichbedeutend mit dem, was er sonst nudos cogitatus nennt; adv. Hermog. 45 invisibilia ejus (Dei) = sensualia ejus; adv. Hermog. 18 sensus et sophia in Gott; adv. Marc. II, 3 sensum suggerit intelligendi. Adv. Valent. 4 . . . Ptolemaeus instravit . . . . in personales substantias, sed extra Deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et adfectus et motus incluserat; adv. Prax. 5 sensus = ratio, *λόγος*, sermo Dei. — Quodcunque cogitaveris sermo est, quodcunque senseris, ratio est; 15. viderit Patrem facientem, in sensu suo scilicet facientem. Man vgl. Stein a. a. O. II, 133. 134 über den Gebrauch von »*αἴσθησις*« in der Stoa. Cicero Academ. 10, 30. Mens ipsa, quae sensuum fons est, atque etiam ipsa sensus est etc.

[3] De an. 18. Vgl. § 10 b.

die Lehre der Seelenwanderung bekämpfen. Das Bewufstsein garantiert die persönliche Identität. »Wenn aber auf diese Weise die Menschenseelen verändert werden (d. h. durch die Versetzung in Tierleiber, wodurch sie zu Tierseelen werden), dann werden diejenigen nicht bestraft, die es verdient haben, und das Gericht hat seinen Zweck verloren, weil das Bewufstsein des Verdienstes fehlt.«[1] In weiterer Anwendung konnte er schreiben:[2] »Si non meminerim, me esse, qui merui, quomodo gloriam Dei dicam ... nesciens, me esse, qui gratiam Deo debebam.« In innigem Zusammenhang mit dieser Sensualität der Seele steht das früher schon berührte ἡγεμονικόν,[3] oder richtiger gesagt, letzteres ist wie die Wurzel der äufseren Sinnesthätigkeit, so der Centralpunkt, in welchem alle Wahrnehmungen im Bewufstsein zur Einheit gesammelt werden. Hier wird, wie der Einheitspunkt des Seelenlebens, so auch der Sitz des sensus sui zu suchen sein. Rationalitas und sensualitas treten hier in die engste Verbindung, und dadurch wird die Abhängigkeit des Denkens von der sinnlichen Wahrnehmung und die Beziehung desselben zum »Fleische« vermittelt.

b) Die rationalitas der Seele.

Das Verhältnis des sensus zum intellectus.

Ist nach dem Gesagten das Verhältnis zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Denken ein überaus inniges, so scheint Tertullian beide sogar zu indentifizieren, wenn er schreibt: »Quis mihi exhibebit sensum non intelligentem, quae sentit, aut intellectum non sentientem, quod intelligit«?[4] Diese und andere Äufserungen[5] haben ihm den Tadel zugezogen, dafs er einem krassen Sensualismus huldige und sinnliche und intellektuelle Erkenntnis zuletzt für eins und dasselbe halte.[6] Man übersieht jedoch

[1] De an. 33. Evacuabitur ratio judicii, si meritorum deerit sensus.

[2] De res. carn. 56. Vgl. de monogam. 10. De testim. an. 4. die perseverantia sensus post mortem, wo auch wieder hervortritt, welche weite Bedeutung sensus hat, denn vorher steht quod nihil mali et boni sentire possis sine carnis passionalis facultate. Man vgl. auch Hauschild a. a. O. S. 57 f. Merkwürdig ist, dafs er Anm. 207 zum Vergleiche auf die Theorie Kants verweisen konnte.

[3] Vgl. § 10 e. [4] De an. 18. [5] Hauptsächlich de an. 18.

[6] Überweg-Heinze: Grundrifs II. a. a. O. Katholik a. a. O. S. 217.

dabei zu sehr, daſs sein antignostischer Standpunkt die möglichst starke Betonung der Einheit der Seele forderte. Mit der schroffen Zweiteilung der Erkenntniswege wurde aber die Zweiteilung der Seele begründet. Zudem beachte man, daſs Tertullian in seiner Seelenlehre nicht eine Erkenntnistheorie ex professo giebt, sondern in apologetischer Tendenz einerseits die Einwendungen gegen die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung zurückweist, anderseits die gnostische Trennung des sensus vom intellectus bekämpft. Wenn auch, wie bei den Stoikern, eine entschieden empirische Strömung bei ihm hervortritt, so verhinderte doch schon allein die Lehre von der Gottverwandtschaft der menschlichen Seele, daſs er krasser Sensualist wurde. Denn diese Gottverwandtschaft zeigt sich gerade in der rationalitas. Neben der sensualitas erscheint deshalb als naturale der Seele die rationalitas. Schon dadurch, daſs die sensualitas jeder Seele zugesprochen wird, die rationalitas aber nur der menschlichen,[1] ist es hinlänglich klar, daſs Tertullian beide Anlagen ebenso wenig gleichstellt, als er sie zu substantiell verschiedenen Seelenteilen erhoben sehen will. Durch die anima rationalis ist ja der Mensch nicht bloſs opus Dei, sondern auch imago; die anima humana ist nicht bloſs von einem vernünftigen Urheber gemacht und deshalb vernünftiges Werk des Schöpfers (objektiv vernünftig), sondern aus seiner Substanz belebt und deshalb mit Vernunft begabt (subjektiv vernünftig).[2] Sensualitas und rationalitas, wie sie der Seele kraft ihres Ursprunges eigen sind, entwickeln sich parallel mit dem Körper und bleiben beim Zerfalle des Körpers als die eigenen Stützen derselben.[3]

Als eine Äuſserung und zwar eine der ersten dieser rationalitas gilt das »Um sich selbst wissen«, das »Kennen ihrer selbst

---

[1] De carne Christi 12. [2] Adv. Prax. 5.

[3] De an. 38 immortalitatem, rationalitatem, sensualitatem, intellectualitatem. Rationalitas und intellectualitas sind im wesentlichen Synonyma. Will man einen Unterschied finden, so wird intellectus und intellectualitas mehr die Thätigkeit bezeichnen, rationalitas das Vermögen, die Anlage (de an. 18 animus, cui addicitur intellectus. Vgl. de an. 20). Intellectus bezeichnet sodann jene Thätigkeit der Vernunft, welche über die empirisch gegebenen Gegenstände, die der direkten Wahrnehmung unterliegen, hinausgeht und die invisibilia, incorporalia erfaſst. Vgl. de an. 18; adv. Herm. 45.

als eines vernünftigen Wesens«. Diese Selbsterkenntnis ist der Seele um so mehr zuzuschreiben, als sie sogar ihren Urheber und ihr Verhältnis zu ihm erkennt.[1] Die Gotteserkenntnis wird aber durch die Selbsterkenntnis vermittelt. Die testimonia animae sind in dieser Hinsicht die Äufserungen ihrer Vernunft, eine Kundgabe dieses Wissens um sich selbst, eine Aussprache ihres inneren sensus, ihrer inneren Erfahrung, eine Manifestation der congenita et ingenita scientia.[2]

Das auf der rationalitas beruhende Denken ist nach den spärlichen, blofs gelegentlich eingestreuten Andeutungen unseres Autors eine Thätigkeit der menschlichen Seele, welche über die einzelne sinnliche Wahrnehmung, an welche sie anknüpft, hinausgeht. Das Denkleben stützt sich auf die Erfahrung als ihr fundamentum principale,[3] und in der principalitas sensuum, wo die Fäden der Erfahrung zusammenlaufen, findet sich das Material, welches es verarbeitet.[4] Der menschlichen Seele als vernünftigem Wesen ist es eigentümlich, vom sensus (sinnlicher Wahrnehmung) zum cogitatus zu gelangen; sie geht über die Erscheinungswelt hinaus, indem sie den Grund derselben erkennt und den Kausalnexus versteht. So gelangt sie aufsteigend zum höchsten Endpunkte ihrer natürlichen Erkenntnis, zur Erkenntnis Gottes.[5] Die menschliche Vernunft geht hierbei so zu Werke, dafs sie aus dem Bekannten mit logischer Notwendigkeit auf das noch Unbekannte schliefst; »aus den feststehenden Grundsätzen leitet sie die Folgerungen ab, so dafs zuerst das feststehen mufs, was dem fraglichen Gegenstande als Fundament dienen soll.«[6] Die Erkenntnis beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung. Diese bereitet vor und liefert das Material für die Vernunfterkenntnis. Da nach der ganzen Darstellung Tertullians über die Seelenvermögen die Seele keine fertige Erkenntnis, sondern blofs die Anlagen und Fähigkeiten zu denselben mitbringt,[7] so nimmt die Seele zuerst Eindrücke der Aufsenwelt in sich auf, und aus diesen geht die Erkenntnis hervor. Wir finden also bei ihm den erkenntnistheoretischen Grundsatz: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit

---

[1] De carne Christi 12. Vgl. S. 146 Anm. 1. [2] De test. an. per totum.
[3] De an. 18. [4] De spect. 2. De res. carn. 15. 17. Vgl. S. 116 f.
[5] Vgl. lib. I u. II adv. Marc. [6] De res. 2. [7] Vgl. § 10 d.

in sensu.[1] Dem vernünftigen Wesen ist es sodann eigentümlich, daſs es auf Kenntnis des Grundes hin handelt, einen Zweck seines Handelns erkennt und ein Ziel anstrebt. Wie dieses von Gott, der höchsten Vernunft, gilt, so analog von jedem vernünftigen Wesen. Denn das Charakteristische eines vernünftigen Wesens liegt gerade darin, daſs es nicht zwecklos handelt;[2] »und eher könnte das Böse, das einen guten Grund für sich hat, für gut gelten, als das Gute, wenn es der Vernunft entbehrt, für nicht schlecht gehalten werden.«[3] Ja, alle bewuſsten Lebensäuſserungen, Willensstrebungen, Affekte und auch die einfachen Sinneswahrnehmungen erhalten in einem vernünftigen Wesen ein vernünftiges Gepräge.[4]

Das engere Verhältnis von sensus und intellectus hat Tertullian nur gestreift, und wie schon hervorgehoben wurde, bloſs vom polemischen Gesichtspunkte aus gegen die Gnostiker behandelt. Wenn man sich dies vor Augen hält, werden manche schiefe Ausdrücke nicht als Prinzipien seiner Erkenntnistheorie gelten dürfen. Tertullian hat Ein Moment des Erkenntnisprozesses, nämlich die Zusammengehörigkeit der sensitiven und intellektiven Thätigkeit und das Bedingtsein des einen durch das andere betonen müssen; das andere Moment, den Unterschied beider, hat er vernachlässigt. Wie überhaupt, so darf man auch hier bei seiner gedrängten Darstellung, die geradewegs gegen den Gegner gerichtet ist, das nicht übersehen, was relative Berechtigung hat. Ebensowenig darf man so interpretieren, daſs nun dem relativ Berechtigten ausschlieſsliche Gültigkeit zuerkannt würde. Die vollständige Auseinanderreiſsung der Erkenntnis-

[1] De an. 18. Videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento, nec sine illo veritates posse contingi: Quomodo ergo potior erit eo, per quem est, quo eget, cui debet totum quod attingit? Vgl. auch Hauschild a. a. O. 67 ff. Es braucht indes wohl kaum bemerkt zu werden, daſs es verfehlt ist, wenn Hauschild (S. 69) zum Vergleich auf die Kantsche Erkenntsnistheorie hinweist. Tertullian hat auch hier sich vorzugsweise an die Erkenntnistheorie der Stoa (vgl. Stein II, 116 ff.) gehalten, wenn auch der Satz: Nihil est etc. nicht alleiniges Eigentum der Stoa ist.

[2] Vgl. adv. Marc. I bes. cap. 23. [3] L. c.

[4] Adv. Marc. I, 25 . . . Irrationalis proscribatur, si careat et sensibus et adfectibus debitis. Vgl. de an. 17. die Schilderung über die Bedeutung der Sinneswahrnehmung beim Menschen (§ 15 f.).

prinzipien war ein noli me tangere der valentinianischen Gnosis und nicht bloſs für ihre Psychologie, sondern auch für ihre Kosmologie und Theologie von prinzipieller Bedeutung. Bei Marcion verhielt es sich ähnlich. Nicht bloſs im Interesse der christlichen Psychologie muſste Tertullian die gnostische Erkenntnistheorie bekämpfen. Es handelte sich in diesem Kampfe um die gesamte christliche Weltanschauung, um die Reinheit des christlichen Gottesbegriffes,[1] um die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis,[2] um die Möglichkeit und Allgemeinheit der christlichen Heilsökonomie in Christus.[3] Wenn Tertullian in der Bekämpfung der gnostischen Trennung der Erscheinungswelt von der Ideenwelt über das Ziel hinausschieſst, so kommt dies daher, weil der Gedanke der Einheit im Makrokosmos und im Mikrokosmos ihn ganz einnimmt, und es kann dieser Umstand die relative Berechtigung seiner Ausführungen um so weniger beeinträchtigen, als er selbst Anhaltspunkte giebt, seine diesbezüglichen Prinzipien nach der anderen Seite hin zu ergänzen. Einem einseitigen, selbst ins Phantastische sich verflüchtenden Idealismus gegenüber wird ein vernünftig und nüchtern Denkender immer in die Notwendigkeit versetzt sein, den Empirismus der menschlichen Erkenntnis zu betonen.

Aus der Verschiedenheit der Erkenntnisobjekte zogen die Gnostiker in einem dem platonischen Idealismus analogen Sinne den Schluſs auf die substantielle Verschiedenheit der Erkenntnissubjekte. Die Erkenntnis beider Welten, der Sinnenwelt, der Welt der Abbilder einerseits (imagines, visibilia, temporalia et humilia) und der höheren Welt anderseits (arcana, superna, apud pleroma constituta)[4] sollte auf zwei substantiell verschiedene Prinzipien zurückgeführt werden, nämlich auf das animale Element, »welches das geistige in keiner Weise fasse« und zur eigentlichen Erkenntnis der Wahrheit nicht gelange, und auf das semen spirituale, den Träger des Intellektes, welchem die geistige Erkenntnis, die Gnosis, zukomme.[5] Letztere, — ein

[1] De an. 18. [2] Vgl. adv. Marc. I, 16. IV, 1.

[3] Adv. Marc. I, 23 in fin. 24. 26. 28. Adv. Valent. 27. 29. De carne Christi.

[4] De an. 18.

[5] L. c. Vires scilicet animae, (gegenüber den Sinnen) intellectum

Privileg bevorzugter Menschen — sollte in der Sinnenwelt nur leeren Schein oder das Abbild eines rein geistigen Thuns und Leidens im Pleromareiche erblicken.[1]

Um eine solche Theorie als nichtig zu erweisen, habe er, so bemerkt Tertullian vorweg, die Trennung des *νοῦς* von der *ψυχή* bekämpft.[2] Weit entfernt, eine Verschiedenheit der Erkenntnisobjekte zu leugnen, giebt er dieselbe ausdrücklich zu, weil er, schon mit Rücksicht auf die Gotteserkenntnis, sich bewufst war, man brauche, um die Wahrheit der Sinneserkenntnis festzuhalten, nicht zu leugnen, dafs es noch andere Gegenstände der Erkenntnis gebe, welche den Sinnen nicht zugänglich sind. Er bekennt, dafs die visibilia, corporalia, publicata durch den Sinn wahrgenommen werden, die invisibilia, arcana, spiritualia dagegen dem Intellekt zugänglich sind, dafs erstere von der Seele durch den Körper, letztere von derselben Seele durch jenes officium erkannt werden, welches animus genannt wird.[3] Er leugnet aber und zwar mit Recht, dafs aus jener Verschiedenheit der Objekte eine substantielle Verschiedenheit der Erkenntnisprinzipien im gnostichen Sinne gefolgert werden könne. Nach seiner Ansicht kann ein und dieselbe Seele durch ihre verschiedenen Anlagen und auf Grund ihrer natürlichen Konstitution beide Klassen von Objekten im Erkennen erreichen, und die Erkenntnis des Göttlichen ist jeder Seele möglich und zwar vermittels der Erkenntnis der Sinnenwelt. Soll es kurz ausgedrückt werden, so leugnet Tertullian

---

operantes ejus veritatis, cujus res non sint coram, sed longe absint a communi conscientia, in arcano et in superioribus et apud ipsum Deum.

[1] De an. 18 erwähnt er auch die allegorische Begründung dieser Theorie durch die Parabel von den thörichten und weisen Jungfrauen. Voll Sarkasmus ist die Bemerkung de an. 23: Examen Valentini semen. . . Sophiae infulcit animae, per quod historias atque milesias Aeonum suorum ex imaginibus recognoscunt. Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum.

[2] De an. 18 vgl. 10 b.

[3] De an. 18. Ad differentiam sensualium et intellectualium non aliud admittimus, quam rerum diversitates corporalium et spiritualium, visibilium et invisibilium, publicatarum et arcanarum, quod illae sensui, istae intellectui attribuantur, apud animam tamen et istis et illis obsequio deputatis, quae perinde per corpus corporalia sentiat, quemadmodum per animum incorporalia intelligat, salvo eo, ut etiam sentiat dum intelligit.

den Grundsatz: Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden, wenn man ihn so faſst, daſs das Sein des Erkennenden dem Sein des Erkannten gleich sein müsse. Forderte man letzteres, dann konnte allerdings dem Pleroma Angehöriges nur durch das aufgepfropfte semen spirituale erkannt werden. Um die Möglichkeit der Erkenntnis des Geistigen und Göttlichen zu erklären, brauchte Tertullian den νοῦς nicht als einen Teil Gottes oder eine göttliche Emanation zu setzen. Wie die menschliche Seele das Niedere, Körperliche erkennt, ohne ihrem Sein nach mit dem Stoff identisch zu sein, denn sie steht hier höher als das Erkannte, so kann sie, und zwar mittels der Erkenntnis des Niederen, das Unsichtbare und Gott erkennen, ohne selbst etwas von der göttlichen Substanz (ein semen aus dem Pleromareiche) in sich zu tragen. Ihre Erkenntnis ist im letzteren Falle wahr, aber inadäquat. Zum Beweise hierfür können wir auf die Theodicee Tertullians gegen Marcion sowie auf seinen Satz (Apolog. 17) verweisen: Quod videri communiter, quod comprehendi, quod aestimari potest, minus est et oculis, quibus occupatur, et manibus, quibus contaminatur, et sensibus, quibus invenitur. Quod vero immensum est, soli sibi notum est. Hoc, quod est, Deum aestimari facit, dum aestimari non capit. Ita eum vis magnitudinis et notum hominibus objicit et ignotum. Hierauf folgt der Hinweis auf die beiden Wege, durch welche die natürliche Erkenntnis Gottes vermittelt wird.

Giebt man aber auch die Verschiedenheit der Objekte und der Vermögen zu, so darf man letztere nicht zu einer Geschiedenheit steigern und so die substantielle Einheit der Seelensubstanz verwischen; denn wenn auch das Körperliche dem Sinne unterliegt, das Unkörperliche dagegen dem Intellekt, so folgt hieraus, daſs die rerum genera verschieden sind, aber nicht die domicilia sensus et intellectus.[1] Ist aber auch eine Verschiedenheit der Vermögen zuzugeben? ist das sentire etwas anderes wie das intelligere, oder ist nicht zuletzt beides der Sache nach Eines und nur nach der Hinrichtung auf die verschiedenen Objekte verschieden benannt? Letztere Ansicht hat man Tertullian zuschreiben wollen, sich berufend auf seine Worte: Non enim

[1] De an. 18.

et sentire intelligere est, et intelligere sentire? Aut quid erit sensus nisi ejus rei, quae sentitur intellectus? Quid erit intellectus, nisi ejus rei, quae intelligitur sensus?[1] Und doch hat er gerade vorher die Verschiedenheit des sentire und intelligere zugegeben[2] und ersteres von einer Mitwirkung des körperlichen Organes abhängig gemacht, während bei letzterem wenigstens die direkte körperliche Mitwirkung ausgeschlossen ist. Nach dem, was er über die sensualitas und rationalitas als zwei Vermögen sagt, ist es zudem hinlänglich klar, dafs er beide keineswegs identifizieren will, so nahe er auch beide aneinanderrückt. Man darf sich in der citierten Stelle nicht täuschen lassen durch den Doppelsinn des Wortes sentire. Die Zweideutigkeit dieses Terminus kommt unserem Schriftsteller sehr zu statten, und er beutet sie mehr aus, als sachlich erlaubt ist, wenn wir auch nicht zugeben können, dafs er sich eines »blofsen Spielens mit Worten« schuldig mache. Wie aus den Worten: »sensualis est animus non tantum intellectualis, nam dum intelligit sentit, quia si non sentit, non intelligit . . . . intellectualis est vis animae, non tantum sensualis, nam dum sentit, intelligit, quia si non intelligit nec sentit« hervorgeht, stehen hier die Ausdrücke »sentit«, »sensualis«, um jene Befähigung des erkennenden Subjektes auszudrücken, vermöge welcher es sich als Träger sowohl der sensitiven wie der intellektiven Thätigkeiten erfafst. Was Tertullian, wenn auch seine Ausdrucksweise noch so mangelhaft ist, nachdrücklich hervorheben will, ist die Thatsache der Einheit des Bewufstseins bei den menschlichen Erkenntnisarten und -zuständen. Deshalb schreibt er: Quis mihi exhibebit sensum non intelligentem, quod sentit, aut intellectum non sentientem, quod intelligit?[3] Er will darauf hinweisen, dafs bei den Sinneswahrnehmungen jenes »sentit se sentire« vorliegt, und dafs dieselben, wenn sie zur Perzeption gelangen, mit einem Urteil des Intellektes verbunden sind. Ebenso fällt jeder Akt des Intellektes in das Bewufstsein und wird als eigene That wahrgenommen. Dafs Tertullian diese Thatsachen nachdrücklich hervorheben will, leuchtet ein, wenn er darauf hinweist, dafs wir

[1] L. c.

[2] S. 152 Anm. 3, wo er am Schlufs hinzufügt: salvo eo, ut etiam sentiat dum intelligit.

[3] De an. 18.

nur durch unser Bewufstsein Kunde von unseren Empfindungen haben können, und dafs durch Geistesstörung das ganze Seelenleben in Mitleidenschaft gezogen wird.[1] Wenn nun aber beim Mangel der Aufmerksamkeit und der Reflexion keine äufsere Einwirkung in das Bewufstsein fällt, und wenn die Geisteskrankheit das ganze Seelenleben beeinflufst, so beweist dies, dafs die Trennung des animus und sensus im gnostischen Sinne falsch ist, dafs Sinn und Vernunft Vermögen Einer Substanz in steter Wechselwirkung sind und nicht, als zwei verschiedenen Substanzen zugehörig, neben oder über einander liegen. Quae enim distant, abesse invicem debent, cum suis muneribus operantur.[2] Die Einheit des Bewufstseins garantiert die Einheit des Seelenlebens, und bei der Trennung der anima vom Körper bleibt nichts von einem animus zurück. Es fiel Tertullian nicht bei, zu behaupten, dafs die Erkenntnis die Wahrnehmung oder umgekehrt die Wahrnehmung die Erkenntnis ersetzen könne,[3] er wollte aber unbedingt festgehalten wissen, dafs beide der Seele als untrennbare Thätigkeiten zukommen. Kurz gefafst will Tertullian sagen: An der höheren wie an der niederen Erkenntnis hat die Eine Seele teil und zwar mit allen ihren Vermögen; denn das Wahrgenommene wird erkannt, das geistig Erkannte wird zugleich sinnlich vorgestellt, insofern es in einem sinnlichen Konkretum oder auf Grund einer sinnlichen Thatsache erkannt wird; beide Erkenntnisthätigkeiten werden sodann in ein und demselben Bewufstsein des thätigen Subjektes erfafst. — Dies sind Gedanken, in welchen Siebeck mit grofsem Recht »ein bemerkenswertes

[1] L. c. Putabis quidem animum abesse ab anima, si quando ita animo afficimur, ut nesciamus nos vidisse quid vel audisse, quia alibi fuerit animus, adeo contendam, immo ipsam animam nec vidisse nec audisse, quia alibi fuerit cum sua vi, id est animo. Nam et cum dementit homo, dementit anima, non peregrinante sed compatiente tunc animo . . . . anima digressa nec animus in homine inveniatur: ita illam ubique sequitur.

[2] L. c.

[3] L. c. Sit nunc et potior sensu intellectus, ut potior cognitor sacramentorum (vgl. von Hartel a. a. O. IV, 60), dummodo et ipse propria vis animae, quod et sensus, nihil mea interest, nisi cum idcirco praefertur sensui intellectus, ut ex hoc quoque separatior habeatur, quo potior affirmatur.

positives Resultat« erblickt.[1] Von einer Abstufung des Wertes der Erkenntnisse kann daher nur insofern die Rede sein, als die Objekte der intellektiven Erkenntnis höher stehen, als die der sinnlichen.[2] Letzteres konnte nun zwar mit Recht gegen die Gnostiker angeführt werden, insofern diese aus der Verschiedenheit der Objekte die »separatio« des Intellektes herleiteten, die angebliche »praelatio« desselben bis zur separatio steigerten und einen Gegensatz zwischen intellectus und sensus statuierten.[3] Allgemein gefafst ist es gewifs unrichtig, den Unterschied blofs in einer Verschiedenheit der Objekte zu suchen. Tertullian ist zwar in letzteren Fehler nicht gefallen, aber immerhin vermifst man bei ihm eine klare Unterscheidung. Bei einem theoretischen Problem länger zu verweilen ist eben nicht seine Art; die Widerlegung ist ihm die Hauptsache. Man beachte deshalb, dafs er »zugeben will (oder wenigstens ist es ihm gleichgiltig), dafs der Intellekt höher steht als die sinnliche Erkenntnis«.[4] Aber sobald von einem Vorzug die Rede ist, kann derselbe mifsbraucht, aus dem Vorzug eine Trennung und ein Gegensatz hergeleitet werden; die sinnliche Erkenntnis kann auf Kosten der intellektuellen heruntergesetzt und ihr die eigentliche Wahrheit abgesprochen werden. Dies will Tertullian verhindern. Dafs nun aber ein Vorrang, wie ihn die Gnostiker dem Intellekt vindizieren, nicht vorhanden sei, sucht er in durchschlagender Weise durch die Abhängigkeit zu erhärten, in welcher das intellektive Leben vom sinnlichen steht. Die Sinneserkenntnis bietet die Unterlage für die intellektive dar. Diese stützt sich und baut sich auf jener auf. Aus dem Konkreten scheidet die Vernunft das Allgemeine durch Abstraktion aus, und aus dem Sichtbaren erschliefst sie das Unsichtbare.[5] Mit der Sinneserkenntnis steht der Intellekt in

[1] A. a. O. S. 373.

[2] De an. 18. Rerum genera diversa sunt, non domicilia sensus et intellectus, i. e. non anima et animus . . . (in fin.) Nam etsi potiora sunt quae intellectu attinguntur, ut spiritalia, quam quae sensu, ut corporalia rerum erit praelatio, non intellectus adversus sensum.

[3] L. c. Ut ex hoc separatior habeatur quo potior affirmatur. Tunc mihi post differentiam etiam praelatio retundenda est, perventura usque ad potioris Dei persuasionem.

[4] L. c. S. 155 An. 3.

[5] L. c. Quomodo praeferatur sensui intellectus, a quo informatur ad

allseitigem Kontakt, eine Thatsache, welche gegen einen übertriebenen Idealismus stets ins Feld geführt wurde, und aus welcher Tertullian den richtigen Schufs zieht, dafs der Intellekt nicht etwas von der Seele, welcher die Sinneserkenntnis angehört, Verschiedenes sein kann. In diesem Sinne nun stellt Tertullian den Vorrang des Intellektes in Abrede, weil er auf die Sinneserkenntnis angewiesen ist und ihrer bedarf, um zu den ihm eigentümlichen Objekten zu gelangen.[1] Er schliefst: Ita utrumque concluditur: neque praeferendum sensui intellectum, per quem enim quid constat, inferius ipso est, neque separandum a sensu, per quod enim quid est, cum ipso est. Dieser Schluſs schiefst nun zwar, an und für sich betrachtet, über das Ziel hinaus, weil man ungefähr mit demselben Rechte beweisen könnte, dafs die Nahrung höher stehe als das Leben. Aber Tertullian betrachtet beide Vermögen bloſs bezüglich ihres Trägers und Ursprunges. Beider Wohnsitz muſs dieselbe Seele sein. Aus der Einheit des substantiellen Trägers, »welcher mit all seiner Ausrüstung ins Dasein tritt«, folgt die Gleichheit beider in Bezug auf Ursprung und natürliche Einrichtung. Dabei ist nicht zu übersehen, dafs sensus hier allgemein für Empirie oder Erfahrung steht und insofern dem Intellekt als spekulativer Fähigkeit wirklich ebenbürtig ist. Die »Inferiorität« des Intellektes besteht nur hinsichtlich der Möglichkeit seiner Bethätigung, und Tertullian that wohl daran, diese Inferiorität den Gnostikern gegenüber zu betonen. Betrachtet man beide Vermögen in sich, so steht der Intellekt höher, wenigstens ist ein solcher Vorrang für Tertullian gleichgültig,

---

cognitionem veritatum . . . . Videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento, nec sine illo veritates posse contingi.

[1] De an. 18. Per quem est, quo eget, cui debet totum quod attingit. — Invisibilia per visibilia attingit. Hieraus, wie aus dem Zusammenhang des ganzen Kapitels ergiebt sich, dafs Tertullian nicht, wie v. Hartel (a. a. O. S. 65), meint, die Abhängigkeit beider Erkenntnisse verneinen will. Er will sie gerade betont wissen. v. Hartel stützt sich auf die Lesart: Quis mihi exhibebit etc. . . . ut probet alterum ex altero (a. Lesarten: sine altero; excluso altero). Hält man ex altero fest, so kann »ex« nicht die Abhängigkeit negieren, da er später »per quem est, quo eget, cui debet« sagt. Ex altero kann nur den Gegensatz bezeichnen zu dem »salvo eo, quod etiam sentit, dum intelligit«. Negiert soll werden, wie am Schlusse noch einmal gesag ist, die separatio und praelatio der Gnostiker.

wenn man nur festhält, daſs Sinn und Intellekt Vermögen derselben Seele sind. Klarer noch wird die Auffassung Tertullians, wenn wir hier

c) die Bekämpfung der platonischen Ideenlehre

folgen lassen, welche teilweise schon in den vorhergehenden Ausführungen vorliegt. In prägnanter Kürze definiert er die platonischen Ideen als substantias invisibiles, incorporales, supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat (Plato) ideas, i. e. formas, exempla et causas naturalium istorum manifestorum et subjacentium corporalibus sensibus, et illas quidem esse veritates, haec autem imagines earum.[1] Tertullian ist nun, wie wir sahen, weit entfernt, jeden Unterschied zwischen »Sichtbarem und Unsichtbarem«, »Offenbarem und Verborgenem« in Abrede zu stellen. Wie aber ist dieser Unterschied aufzufassen? Können denn, um die Frage allgemein zu fassen, die »Antithesen« in der Schöpfung, welche sich noch vermehren lassen durch die Gegensätze zwischen »Körperlichem und Geistigem, Gehaltlosem und Festem, Beseeltem und Unbeseeltem, Begreiflichem und Unbegreiflichem, Warmem und Kaltem, Leben und Tod«, im Sinne Marcions und seiner Anhänger und im Sinne der gnostischen Systeme ausgebeutet werden? Tertullian antwortet folgendermaſsen: Wenn von den Gegensätzen des Sichtbaren und Unsichtbaren ein Schluſs auf zwei Reiche mit zwei Urhebern erlaubt ist, dann muſs auch bei den sonstigen Gegensätzen ein Schluſs auf verschiedene Urheber dieser sichtbaren Welt berechtigt sein, und wir erhalten soviele Urheber, als Gegensätze vorhanden sind.[2] »Weshalb«, ruft er gegen Marcion aus, »folgerst du aus der Verschiedenheit der Dinge eine Verschiedenheit der hervorbringenden Kräfte? weshalb kehrst du die »Antithesen« in der Schöpfung gegen den Schöpfer?« Es ist eben falsch, die Gegensätze in der Schöpfung,

---

[1] De an. 18.

[2] Vgl. hierzu und zum Folgenden adv. Marc. I, 16; IV, 1. De an. 8. Die »Antithesen« in der Schöpfung bieten das Präjudiz für den übernatürlichen Kosmos. Auch zwischen Gesetz und Evangelium kann kein Gegensatz bestehen, der den Schluſs auf einen »guten Gott« und einen »Schöpfergott« erlaubte.

welche auf der Endlichkeit und Unvollkommenheit des Geschaffenen beruhen, anders zu denken denn als eine Mannigfaltigkeit des Seienden, verknüpft zu einer Ordnung des Ganzen in der gegenseitigen Beziehung der Dinge zu einander. Die Welt ist das Werk der Vernunft, die Vernunft aber hat die »Gesamtheit aus Verschiedenheit zusammengesetzt, so dafs alles aus widerstreitenden Substanzen, aber unter der Einheit bestände«. Nichts ist daher zwecklos, nichts, was nicht an seiner Stelle wäre, und dadurch ist die ganze Welt ein vernunftgemäfses Werk. Wo ist demnach die Ursache zu suchen für den Unterschied zwischen den Dingen? In der göttlichen Weisheit, welche verschiedene Dinge ins Dasein rief der Vollkommenheit des Universums halber; denn auf der Verschiedenheit der Dinge beruht die Ordnung, auf der Ordnung die Schönheit der Welt. Die Einheit ist nicht Einerleiheit. Bei aller Verschiedenheit der Dinge, welche bewirkt wird durch den Gegensatz der Substanzen und Beschaffenheiten, giebt es dennoch keine Spaltung in zwei durchaus entgegengesetzte Klassen, sondern nur einen Gegensatz in den Graden der Vollkommenheit; denn jedes Ding ist auch für sich gut und ein vernunftgemäfses Werk des Schöpfers.[1] Die vielen Dinge weisen hin auf die »Vielseitigkeit« des Schöpfers, und selbst die ganze Fülle der Wesen kann nicht die unendliche Fülle des göttlichen Seins abspiegeln; »die Welt ist geringer als ihr Urheber.«[2] Die Gewalt der Thatsachen war es ja, welche den Menschengeist bei der denkenden Betrachtung des Universums nötigte, überall Vernunft anzuerkennen. Tertullian sieht in der Verschiedenheit der Dinge nicht eine chaotische Menge von Individuen, sondern ein geordnetes System verkörperter Gedanken, eine monumentale Vernunft. Diese Vernunft ist subjektiv in dem Geiste Gottes als Weltplan und Weltidee. So kennt auch Tertullian Ideen der Welt, aber nicht aufser dem einen Gott, sondern in ihm, als »seine Gedanken, seine Stimmungen«. Diese Ideen hat er »in den Substanzen und Arten sichtbar hervortreten lassen, und so war die Welt schon gemacht«, ehe sie sichtbar ins Dasein trat, »insofern sie sich in der göttlichen Erkenntnis befand«.[3] Dagegen

[1] Vgl. adv. Marc. I, 13. 14. 18. [2] Adv. Marc. I, 13.
[3] Adv. Prax. 6.

Ideen im Sinne Platos kann Tertullian nicht anerkennen. Diese Welt ist nicht Abbild einer anderen, einer Ideenwelt, als ob die Ideen neben Gott und über dem Weltschöpfer (Demiurgen) stehende Substanzen wären. Diese Welt ist vielmehr ein Abbild Gottes. Die göttlichen Gedanken sind schöpferische Lebensgedanken; »denn Gott ist vernünftig und die Vernunft ist in ihm das erste, und so kommt von ihm alles.«[1] Die Vernunft Gottes, die weltschaffende Weisheit ist der λόγος; in diesem, der allein des Vaters Sinn erkannte, sind die vorweltlichen Gründe der Dinge. Weil dieser λόγος alles, was er ist, vom Vater ist, so schafft er nichts, was er nicht den Vater schaffen gesehen hat.[2] Das Verhältnis, in welchem der »sermo« zum Vater steht, m. a. W. die Trinitätslehre Tertullians berührt uns hier nicht. Auf das eine aber hat man nicht mit Unrecht hingewiesen, dafs Tertullian bei dem Versuche einer dialektischen Darstellung des Verhältnisses der trinitarischen Ausgänge von vornherein den Weltgedanken mit in die Untersuchung hineingezogen hat.[3] Wenn man nun auch nicht zugeben will, dafs er sich hierdurch das volle und richtige Verständnis für die ewige und persönliche Existenz des Wortes in Gott verschlossen habe,[4] so erinnert doch diese Stellung des Problems an den Gnostizismus oder lautete wohl mit Rücksicht auf ihn so, da ja auch der Gnostizismus, um alles Dasein in der Welt auf einen Prozefs im Geistigen zurückzuführen, in der Idee Gottes den Weltgedanken aufgenommen hatte. Mag man nun auch die Spekulation Tertullians über das Verhältnis des Wortes zum Vater für mangelhaft halten und manche Gedanken verschieden deuten können — und wir gestehen gerne zu, dafs manche seiner Ausdrücke für eine Deutung seiner Trinitätslehre im subordinatianischen Sinne herangezogen werden können[5] —, jedenfalls wird man nicht leugnen können, dafs seine Lehre über Gott und dessen Ideen, über die Schöpfung der Welt aus nichts nach den göttlichen Ideen sich

[1] Adv. Prax. 5.

[2] Vgl. adv. Prax. 6. 8. 15. Adv. Marc. V, 19. adv. Hermog. 45.

[3] Vgl. Hagemann: Die Römische Kirche. 175 ff.

[4] So Hagemann a. a. O.

[5] Vgl. die S. 55 Anm. 2 angegebene Litteratur und dazu: Harnack, Dogmengeschichte I, S. 488 u. II, 287.

rein auf dem Standpunkte des christlichen Theismus bewegen. Dieser bewahrte ihn vor den Irrtümern des Gnostizismus, und gegen die Anklage, als huldige er in seiner Logoslehre einer gnostischen προβολή, hat er sich in einer Weise verteidigt, daſs man ihr nichts hinzuzufügen hat.[1] Tertullian hat die bestimmte Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes (den λόγος mit-eingeschlossen) und der Welt, zwischen Gott der absoluten Kausalität und der Welt als der Schöpfung aus nichts. Er begreift das endliche Sein aus den göttlichen Gedanken als seinem lebendigen Grunde, ohne es mit dem göttlichen Sein zu konfundieren; er will das relative Sein nicht von dem absoluten als seiner Allursache, von Gott als dem Ideal- und Realprinzip trennen. So kennt auch er eine »Immanenz« Gottes und seiner Vernunft in der Welt, wenn der Ausdruck »Immanenz« gestattet ist, aber nicht im Sinne der Stoa und ihres λόγος σπερματικός. Auch er hat sich die Frage nach dem Verhältnis des Sichtbaren zum Unsichtbaren, der Vernunft in der sichtbaren Welt zur Vernunft überhaupt gestellt, und er hat die Wahrheit in den Dingen gefunden als objektive Nachahmung der göttlichen Wahrheit. Gott umfaſst alles wahre Sein, aber er ist selbst nichts von allen Dingen dieser Welt.

Wie Tertullian die Trennung der sichtbaren und unsichtbaren Welt im platonisch-gnostischen Sinne nicht anerkennt, so will er ebensowenig das Seelenleben in zwei mechanisch neben einander laufende Klassen von Thätigkeiten spalten. Er will keine Kluft zwischen Sinnes- und Geistesthätigkeit zugeben. Die »Trennung« der psychischen Sinnes- von der pneumatischen Geisteserkenntnis ist ihm ebenso ein Unding wie die Trennung zweier Welten; erstere widerspricht der Einheit der Seele wie letztere der Einheit Gottes. Es ist Eine Menschenseele, welche ihre natürlichen Erkenntniskräfte in harmonisch geordneter Einheit entwickelt; es ist ein- und derselbe substantielle Grund, um dessentwillen man sagt, der Mensch sei sensualis und rationalis. Keine Sinnesthätigkeit giebt es im Menschen, welche nicht auf Vernunft hin angelegt ist, und die Vernunft ist mit natürlichen Banden an die Sinnesthätigkeit geknüpft. Plato ist es nicht gelungen, (und den

[1] Besonders adv. Prax. 8.

Gnostikern ebensowenig), den Dualismus zwischen Idee und Erscheinung zu überwinden, und seiner Erkenntnistheorie haftet notwendig derselbe Widerspruch an. Die früher dargelegte Argumentation Tertullians gegen die gnostische separatio und praelatio des Intellektes gilt deshalb auch gegen ihn. In der platonischen und gnostischen Ideenlehre hat Tertullian einen unauflöslichen Widerspruch hervorgehoben. Dies genügte ihm; auf eine genauere philosophische Analyse der Erkenntnisthätigkeit ist er nicht eingegangen. Die Einheit in der kosmologischen und psychologischen Welt sollte betont und nachgewiesen werden; damit war die polemische Aufgabe gelöst. Die Korrektheit seines Standpunktes und die Richtigkeit der Gedanken wird nur wenig oder gar nicht dadurch beeinträchtigt, dafs die Ausdrucksweise hier und da mangelhaft ist.

Mag man auch anerkennen, dafs die platonische Ideenlehre in Verbindung mit dem platonischen »besten Werkmeister« an Gedanken christlicher Denker äufserlich anstreift, so darf man doch den durchgreifenden Unterschied nicht übersehen. Wenn Hauschild meint, der platonische Demiurg komme »dem Tertullianischen λόγος, der diese Welt als Nachbild der höchsten und ewigen Urbilder schuf, sehr nahe«,[1] so hat Tertullian selbst in dem platonischen Werkmeister das Vorbild für den Demiurgen der gnostischen Systeme und in der Auffassung des Verhältnisses der sinnlichen Welt zum Pleroma nur eine durch philosophische Träumereien verursachte Verunstaltung der christlichen Lehre gefunden. Seine Darstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt hat er nicht aus Plato und der Stoa, sondern aus der göttlichen Offenbarung. Wenn auch seine Ausführungen Mängel zeigen und nicht voll entwickelt sind, so wird man doch nicht verkennen, dafs er für eine spätere Spekulation in der abendländischen Kirche mächtig vorgearbeitet hat.

Mit Recht hebt Hauschild hervor[2]: «Es ist festzuhalten, dafs die Thätigkeit des platonischen Demiurgen durch die schon vor seinem Einschreiten zur Gestaltung drängende Materie mit bedingt wurde. Wenn es scheinen könnte, wie wenn die Vernunft, . . die Güte und die Gerechtigkeit Gottes (ad Marc. II, 13)

[1] A. O. a. S. 62. [2] A. a. O.

die Stelle der platonischen Ideen einnähmen, so ist zu betonen, dafs eine selbständige ewige Existenz ihnen darum nicht zukommen kann, weil sie als Gott eingeborne und zu seinem Wesen gehörende Eigenschaften (naturalia et ingenita) bezeichnet werden.« Wenn derselbe aber fortfährt: »Gewisse Eigenschaften Gottes, die bei Plato als Ideen erscheinen, treten auch in Gott nach Tertullian nur allmählich hervor, so dafs die Ewigkeit der Eigenschaften (Vernunft u. s. w.) von Tertullian vielleicht als eine bedingte gedacht wird«, so begegnen wir hier, wie öfters, einem Mifsverständnisse der Redeweise Tertullians, gegen welches letzterer sich selbst hinreichend verwahrt hat. Von einer »bedingten Ewigkeit« weifs Tertullian nichts,[1] sie ist ihm ein Widerspruch in sich selbst; ohne Vernunft, Güte u. s. w. kann Gott überhaupt nicht gedacht werden.[2] Tertullian spricht vom Standpunkte des erkennenden Menschen aus, welchem die Eigenschaften Gottes offenbar werden. So sind in Gott die Güte und Gerechtigkeit gleich ewig, wie Gott selbst, ihm angeboren und wesentlich; zwischen »Güte und Gerechtigkeit ist eine Trennung nicht vorzunehmen«, ja die Gerechtigkeit ist die Güte nur von einem anderen Gesichtspunkte aus, wenn auch die erstere erst später erkannt wird. Dafs diese Gerechtigkeit als Strafgerechtigkeit sich äufsert, ist »zufällig«; aber nicht als ob dieses »Zufällige« in Gott hinein falle, sondern diese Äufserung des göttlichen Wesens war bedingt durch die »Sache«, d. h. durch die Schuld.[3] Seine Argumentation gegen Marcion beruht darauf, dafs er Gott als das summum magnum fafst, dessen unendliche Fülle von Vollkommenheiten für den Menschen im einzelnen an den Tag tritt. Eine irgendwie zeitliche Entwicklung und Veränderung in Gott werden ganz und gar ausgeschlossen; sie widerstreiten dem Begriffe des summum magnum. Nur in beschränktem Mafse trifft die Meinung Hauschilds zu, »die einzige einer platonischen ähnelnde Idee bei Tertullian sei die des Gottmenschen«. Das 6. Kapitel de res. carn., auf welches Hauschild hinweist, will die Auszeichnung begründen, welche dem Menschen und speziell dem

[1] Vgl. adv. Marc. I, 1—7; adv. Hermog. 5. 8 etc.

[2] Adv. Marc. I, 23; adv. Prax. 5. 6.

[3] Vgl. adv. Marc. I, 22. 23; II, 3. 7. 11. 12. 13. Vgl. § 11 am Schlufs u. S. 125 Anm.

leiblichen Bestandteile im Weltplane Gottes zukommt, und welche deshalb bei der Schöpfung schon ihren Ausdruck fand. Bei dieser Schöpfung schwebte Gott der Gedanke an Christus, den Gottmenschen, vor. Adam schon ist angelegt auf den im Fleische erscheinenden Sohn Gottes, den Idealmenschen, und die Bildung des Leibes ist nicht blofs ein Werk, sondern auch ein »Unterpfand«. Tertullian spricht hier die tiefe Wahrheit aus, dafs der Gottmensch die Vollendung aller Werke Gottes und besonders das Ideal für die Schöpfung des Menschen ist, dafs im Weltplane Gottes die Inkarnation im Vordergrunde der göttlichen Gedanken stehe.[1] Er will die zentrale Bedeutung dieses Geheimnisses hervorheben, auf welches die Schöpfung als auf ihre Krone angelegt, und welches das Unterpfand für ihre dereinstige Wiederherstellung in der Auferstehung ist.

Noch in einer anderen Beziehung mufste Tertullian sich mit der platonischen Ideenlehre beschäftigen, weil sie der christlichen Anthropologie entgegentrat und ein »Spezereiladen für die Häretiker«[2] geworden war. Er hat jene verunglückten Spekulationen im Auge, welche an Stelle der natürlichen Verbindung von Seele und Leib eine widernatürliche setzten und damit auch die naturgemäfse Verbindung des Geistigen und Sinnlichen im Menschen zerrissen. Mit solchen mehr oder minder phantastischen Anschauungen hing die Annahme einer Präexistenz der Seele zusammen, und auch hier trat wieder eine eigentümliche Verquickung christlicher und platonischer Gedanken deutlich zutage. Tertullian glaubt zur Widerlegung solcher grundlosen Dichtungen genug gethan zu haben, wenn er das Hauptargument Platos, dafs die Seele sich nur der früher geschauten Ideen erinnere, und dafs alles Lernen nur Wiedererinnern sei (discentias reminiscentias esse), in seiner Nichtigkeit zeigt.[3]

Mit den sonstigen Eigenschaften, welche Plato der Seele beilegt, und welche sie Gott beinahe gleichstellen, steht sofort im Widerspruch, dafs eine solche Seele des Vergessens teilhaftig sein könne. Statt der Seele a priori eine ewige Existenz beizulegen

[1] De res. carn. 6. Vgl. adv. Marc. II, 27.

[2] Als solche nennt er de an. 23 den Saturninus, Karpokrates und Apelles und sodann den Schwarm der Valentinianer.

[3] De an. 23 in fin.

und dann in die Notwendigkeit versetzt zu sein, im Widerspruch mit sich selbst die passiven Zustände künstlich und gezwungen zu erklären, soll man doch eher von den offenkundigen Thatsachen ausgehen, welche, wie das Vergessen, die Passivität der Seele bezeugen, und von diesen auf ihre Endlichkeit schliefsen. Vom platonischen Standpunkte aus kann ebensowenig die Frage, weshalb die Seele vergifst, beantwortet werden, wie die andere, wie es möglich sei, dafs sie sich wiedererinnere.[1]

Sodann erhebt sich die Frage: Hat die Seele von Natur aus Anteil an den Ideen oder nicht? Plato mufste ersteres annehmen. Folglich gehört die Teilnahme an den Ideen zu ihrer natürlichen und notwendigen Ausstattung, zu ihrem Begriff, ebenso wie die sensualitas und rationalitas. Wenn aber dies, so kann ihr Wissen nicht verloren gehen, oder es müfste auch ihre Natur verloren gehen. Selbst bei den Tieren geht ebensowenig wie die Natur das Kennen des natürlich Gegebenen verloren.[2] Wenn ferner das natürliche Wissen auf sinnlichem Gebiete beim Menschen bleibt, wie dies die Erfahrung zeigt, wie sollte das intellektuelle, welches doch höher stehen soll, zu Grunde gehen können! Tertullian hat recht. Plato hat auch hier einen Widerspruch offen gelassen und keinen Grund angegeben, der die Sache irgendwie erklärt.

Nimmt man den Grund für das Vergessen aus der Länge der Zeit, so redet man kurzsichtig genug, da bei einer ewigen Substanz von einem Einfluſs der Zeit nicht die Rede sein kann.[3] Wenn aber einmal die Zeitmenge in Anschlag gebracht werden soll, weshalb tritt dann die Veränderung, das Leiden, welches im Vergessen liegt, erst in dem Zeitmomente ein, in welchem die Seele in den Körper eingeht,[4] da ja bei dieser Annahme die Seele, wenn auch früher als der Körper, dem Einfluſs der Zeit schon

---

[1] De an. 24.

[2] L. c., wo er den Grundsatz ausspricht, welchen man später in die Worte faſste: Natura non deficit in necessariis und sich auf das engste mit der Beweisführung des hl. Thomas (I. qu. 118 a. 3) gegen den Präexistentianismus berührt.

[3] L. c. Quod aeternum est, . . . nullum modum temporis patitur, cui temporis modus nullus est, nec ulla demutatione tempori subest.

[4] L. c.

unterlag? Kein Zeitpunkt während der Verbindung mit dem Körper kann aber angegeben werden, der die Sache irgendwie erkläre. Vielmehr häufen sich nur die Widersprüche. Plato sah sich genötigt, den Grund in den Körper selbst zu verlegen. Aber wie kann eine gewordene Substanz die Macht einer ungewordenen auslöschen? Steht der Körper der Entwicklung der Seele, ja selbst dem Ahnungsvermögen, das Plato ihr vindiziert, nicht im Wege, wie soll er dann dem Gedächtnis derselben im Wege stehen?[1] Vollends hinfällig wird die platonische Annahme durch die widerspruchsvolle Einwirkung, welche dem Körper zugeschrieben wird, der einerseits Ursache sein soll, daſs die Seele vergiſst, anderseits, daſs sie sich wiederinnert.[2] Wie erklärt man endlich die Thatsache, daſs die Seele auch in Verbindung mit demselben Körper wieder vergiſst, was sie gelernt hat, und wieder lernt, was sie vergessen hat? wie die andere Thatsache, daſs das Gedächtnis in der Jugend am festesten ist? Wie will man überhaupt etwas verteidigen, was dem allgemeinen Bewuſstsein widerspricht?[3]

d) Die natürliche Gotteserkenntnis.

Die sensus communes bei Tertullian.

Wir haben die enge Verbindung, in welche Tertullian Sinnes- und Verstandeserkenntnis setzt, kennen gelernt. Ein hervorragend empiristischer Zug seiner Erkenntnislehre trat uns entgegen. Der Empirismus der Stoa war der leitende Gesichtspunkt, von welchem aus er seine Erkenntnistheorie aufbaute. Der Gegensatz gegen den gnostischen Idealismus machte aber auch die Betonung der Empirie zur Pflicht. Daſs er keineswegs einem Erkenntnissystem huldigte, welches man »reinen Empirismus« nennt, beweist, wie schon die vorhergehende Erörterung, so in besonderer Weise seine Lehre über die Wege, auf welchen der Mensch zur Erkenntnis Gottes gelangt. Auch die Stoa wurde am starren Festhalten und an der konsequenten Durchführung eines reinen Empirismus durch die Annahme gehindert, daſs die Menschenseele,

[1] L. c.

[2] Si qua corporis ratio incutit oblivionem, quomodo contrariam ejus admittat recordationem?

[3] L. c.

als Absenker der Gottheit, mit Vernunft begabt sei.[1] Die auf Grund des natürlichen Verhältnisses der Seele zur Gottheit im stoischen Systeme sich ergebende Einschränkung des Empirismus findet sich bei Tertullian wieder in seiner Theorie der sensus communes, wie er die stoischen *κοιναὶ ἔννοιαι*[2] übersetzt. Communes sensus[3] sind jene Erkenntnisse, welche wir nicht erst durch lange sorgfältige Beobachtung und anstrengende Reflexion gewinnen, sondern welche sich kunstlos und ungezwungen auf Grund der natürlichen Verfassung der Seele ergeben, sich gleichsam uns aufdrängen (ultro natura suggerit). Da dieselben nicht blofs vereinzelt auftreten, sondern wegen der gleichen Natur allen Menschen gemeinsam sind, so tragen sie die Bürgschaft ihrer Zuverlässigkeit in sich selbst, sie sind so wahr wie die Natur selbst, deren unmittelbarster Ausdruck, deren stets gleichlautendes Zeugnis sie sind.[4] Jene Wesenheit der menschlichen Seele, nach welcher sie gottentstammt ist, jene Ähnlichkeit ihrer Vernunft mit der höchsten Vernunft, derentwegen der Mensch allein verdient, Gottes Ebenbild auf dieser Erde genannt zu werden, ist wie die Quelle dieser Erkenntnisse, so das Licht für ihre Gewifsheit, insofern dieselben aus dem inneren Triebe der Vernunft spontan hervorgehen. Hauptsächlich erstrecken sich diese Erkenntnisse auf die Natur der Seele[5] und das Dasein Gottes. Wir brauchen hier blofs das letztere Hauptgebiet der communes sensus, das testimonium animae für das Dasein Gottes zu beleuchten. »Conscientia Dei animae dos est«. Dies ist der kurze Inhalt jenes mit Wärme und Begeisterung und dabei mit leidenschaftsloser Ruhe und Objektivität geschriebenen Werkchens Tertullians,

[1] Vgl. Stein II, S. 98 ff.

[2] Vgl. hierüber Stein II, 228 ff.

[3] Andere Bezeichnungen: sensus publicus, populi conscientia, notitia publica, natura nota, notiones omnium consensione approbatae, eruptiones naturae, doctrina naturae, ingenitae et congenitae conscientiae tacita commissa (de test. an.). De res. carn. 3 schildert er den Vorzug für die aus ihnen gezogenen Urteile und Beweise: Communes enim sensus simplicitas ipsa commendat et compassio sententiarum et familiaritas opinionum, eoque fideliores existimantur, quia nuda et aperta et omnibus nota definiunt.

[4] Vgl. de res. carn. 3; de test. an. 5; de an. 2; Apolog. 17; de carne Christi 12.

[5] In der früher sub a) und b) bezeichneten Weise.

welches er »de testimonio animae« betitelt hat. Mit besonderem Nachdruck will er auf das unmittelbare Gottesbewufstsein hinweisen, welches unabhängig von jeder philosophischen Reflexion in der Seele jedes Menschen wohnt, und von welchem die Sprache unwillkürlich Kunde giebt. Er will absehen von jedem wissenschaftlich konstruierten Beweis, aber nicht als ob er einen solchen für unmöglich oder ungenügend halte. Gegenüber einer vom Skeptizismus angenagten Zeitrichtung ruft er die menschliche Seele selbst zum Zeugen auf, einfach so wie sie ist, »da auf die philosophischen Systeme niemand mehr Vertrauen setzt«.[1] Gerade wie später Augustinus in weiterdringender Forschung das »redi in te ipsum« in den Vordergrund rückt,[2] so hat Tertullian sich auf die Natur der Seele, auf »alles, was zum Menschenwesen gehört«, als auf ein unantastbares Bollwerk berufen. Die Kraft seines Beweises beruht auf folgenden Momenten. Er stützt sich zunächst auf das subjektive Gottesbewufstsein, das sich in unmittelbaren, ja unwillkürlichen Äufserungen bekundet. Aber dieses subjektive Bewufstsein hat eine objektive, allgemeine Bedeutung, es ist der unverlierbare, unveräufserliche Besitz der ganzen Menschheit. Diese Allgemeinheit charakterisiert dasselbe als etwas Natürliches, Naturnotwendiges, objektiv in der Natur selbst Begründetes.[3] Weil allgemein, kann es keine subjektive Täuschung sein, und weil natürliche Mitgift der Seele, kann sich keiner demselben entziehen. Die Schuld des Heidentums ist demnach deshalb eine so grofse, »weil sie nicht anerkennen wollen, was sie nicht leugnen können«.[4] Dieses allgemein sich bekundende Gottesbewufstsein beruht weiterhin nicht auf Überlieferung und Gewohnheit, es entspringt nicht aus menschlichem Unterricht oder aus philosophischen Theorieen; es bleibt

[1] Vgl. de testim. an. 1.

[2] Vgl. K. van Endert: Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit. S. 28 ff. 94. 95. Daselbst auch S. 34 Anm. 3 die Namen der anderen Apologeten, welche diesen Beweis in ähnlicher Weise geführt haben.

[3] De test. an. 5. Haec testimonia animae quanto vera tanto simplicia, quanto simplicia tanto vulgaria, quanto vulgaria tanto communia, quanto communia tanto naturalia, quanto naturalia tanto divina . . recogitet naturae majestatem, ex qua censetur auctoritas animae . . Magistra natura, anima discipula.

[4] Apolog. 17.

im Gegenteil dasselbe trotz der Verschiedenheit der Sprache, Sitten, Studien, philosophischen Bildung u. s. w.; es ist also die Sprache der überall gleichen Natur.[1] Die Natur ist die Lehrmeisterin, die vernünftige Natur legt im Gottesbewufstsein ihr Zeugnis ab, und durch sie der Schöpfer der Natur. Daher ist dieses Zeugnis mittelbar, nämlich durch die Stimme der gottebenbildlichen Natur, ein göttliches Zeugnis, selbstverständlich nicht ein göttliches Zeugnis, das auf positiver Offenbarung beruht, sondern das in dem natürlichen Lichte der Vernunft gegeben ist. Unser Schriftsteller hat erkannt, dafs die Vernunft aufser uns und die Vernunft in uns eine gemeinsame Quelle haben, nämlich die göttliche Vernunft, und dafs diese Vernunft in uns, die innerste Natur unseres Wesens, mit spontaner Kraft auf Gott hinzielt. Der Beweis aus dem testimonium animae für das Dasein Gottes ruht also zunächst auf dem Resultate der historischen Betrachtung, dafs das Gottesbewufstsein Allgemeingut der ganzen Menschheit sei und deshalb ebensowenig falsch sein könne wie die menschliche Natur überhaupt. Den innersten Grund für diese Thatsache hat Tertullian in dem Wesen der Seele gefunden. Wie die Dinge aufser uns Vernunft verkündigen und auf eine ordnende Intelligenz hinweisen, so ist die Seele selbst rationalis und dadurch innerlichst befähigt, die Beziehung ihrer selbst und der Dinge aufser ihr zum Urheber ohne lange Reflexion zu erkennen und innerlichst veranlagt, in ihrem Streben zu Gott als ihrem Ziele sich hinzuwenden, und zwar deshalb, weil sie, wenn wir einen Ausdruck der Schule gebrauchen sollen, similitudo participata der ewigen Vernunft ist.[2]

Man setzt Tertullian und andere Apologeten gewifs nicht herunter, wenn man einräumt, dafs ähnliche Gedankenreihen auch bei den Stoikern auf Grund ihrer pantheistischen Weltanschauung sich finden, wiewohl man nicht übersehen darf, dafs nur der Beweisgrund derselbe ist. Beriefen sich die Apologeten doch gerade auf dieses Gottesbewufstsein bei den Heiden,

[1] De testim. an. 1. 5. Prior anima, quam littera . . . prior homo ipse, quam philosophus aut poëta. 6. Vanus es, si huic linguae soli aut graecae . . . reputabis ejusmodi, ut neges naturae universitatem. Omnium gentium unus homo, varium nomen est, una anima, varia vox . . . testimonium ubique.

[2] Vgl. de test. an. 5. De carne Christi 12.

um zu zeigen, dafs das Christentum in seiner Gotteslehre an die Stimme der menschlichen Natur anknüpft. Bei der Thatsache des Gottesbewufstseins handelt es sich doch nicht um etwas, was specifisch christlich oder specifisch heidnisch oder specifisch stoisch ist, sondern um etwas, was unter die Rubrik des specifisch Menschlichen fällt; selbst die Beweisführung in ihrer wissenschaftlichen Form ist nicht einmal etwas specifisch Stoisches. Wer den Mut hat, die christlichen Apologeten deshalb der Unselbständigkeit zu zeihen, weil sie im gewissen Sinne Beweisformeln der griechischen Philosophen sich zu nutze machten, oder wer gar zu der Behauptung sich versteigt, sie hätten die wissenschaftliche Beweisführung für das Christentum in stoische Philosopheme zu bringen gesucht, und damit einen Grund mehr gefunden zu haben glaubt, die »Wiege des Christentums« bei den Stoikern zu suchen: der mufs auch noch den Vorwurf gegen sie erheben, dafs sie so unselbständig waren, die menschliche Natur und die menschliche Vernunft beizubehalten und sich nicht nach einer von den Heiden verschiedenen umzusehen.

Es ist falsch und widerspricht der Beweisführung Tertullians geradezu, wenn Hauschild[1] meint, unter der »Natur« sei hier die aus der Offenbarung gewonnene Einsicht in die Entstehungsweise der Seele zu verstehen, um alsdann hieraus zu deduzieren, dafs Tertullian eigentlich doch nur Eine Erkenntnisquelle, nämlich die göttliche Offenbarung, gekannt habe. Was Tertullian als Beweisgrund nimmt, ist jene Natur, welche das allgemeine menschliche Bewufstsein bekundet, und deshalb ist es ihm für seinen Beweis ganz gleich, welche Ansicht man über die Entstehung der Seele habe. Nicht aus der Entstehung der Seele »als einem Senker des göttlichen Geistes« leitet er ihre Natur her, sondern aus ihrer Natur, wie sie sich in ihren gleichmäfsigen Akten als etwas objektiv Gegebenes darbietet, und wie sie sich allen Menschen auf Grund ihrer eigenen Seelenerfahrung darstellt, schliefst er auf das Dasein Gottes. Die Natur ist Lehrmeisterin, die Seele Schülerin;[2] was diese spricht, hat jene ihr an die Hand

[1] A. a. O. S. 58 u. früher S. 2. Vgl. § 1 S. 17 u. 18.

[2] De test. an. 5. Non putem cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur auctoritas

gegeben. Die Gottesidee, welche das ganze Menschengeschlecht beherrscht und sich gleich bleibt selbst beim bunten Wechsel der philosophischen Systeme, hat ihre unzerstörbaren Wurzeln in der Seele selbst und entspricht den tiefsten Grundgesetzen des menschlichen Seelenlebens. Wenn der Mensch auf den seiner vernünftigen Natur innewohnenden Drang acht giebt, der mit solcher spontanen Kraft, solcher Beharrlichkeit und Allgemeinheit nötigt, Gott zu nennen und zu suchen, so sieht er, dafs in dieser Veranlagung seiner Seele ein zuverlässiger Beweis liegt für das Dasein eines Gottes. Der objektivste Grund hierfür ist die Natur selbst; denn die Gesetze unserer Natur und unseres Geistes können uns nicht täuschen. Wenn nun Tertullian zuletzt auch auf Gott rekurriert,[1] so hat er damit den Beweis zum vollen Abschlufs gebracht, indem er vom Erkenntnisgrund auf den Seinsgrund zurückgeht. Der letzte Grund dafür, dafs die Natur nicht täuscht, liegt in Gott. So gewinnt der Beweis von hier aus eine neue Stärke, aber indirekt. Das Zeugnis der Seele wird indirekt ein göttliches Zeugnis, insofern Gott durch die Seele Zeugnis für sich selbst ablegt.[2] Aber die Erkenntnis dieses letzten Grundes aller Wahrheit ist nicht Anfangspunkt, sondern Endziel alles vernünftigen Erkennens; ist dieses Endziel gefunden, so beleuchtet es nochmals den Weg des Erkenntnisganges mit neuem Lichte. Somit ist der Beweis Tertullians ein aposteriorischer, ein Schlufs, welchen die Seele unwillkürlich zieht von der Realität ihres Denkens und Strebens auf die Realität des Objektes und Zieles, und die Realität der letzteren erklärt allein die Realität der Naturgesetze unseres Geistes. Von einer Argumentation vom Standpunkte der göttlichen Offenbarung aus ist vollends keine Spur zu

---

animae. Quantum dederis magistrae, adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula.

[1] De test. an. 5. Quidquid aut illa edocuit aut perdidicit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae.

[2] De test. an. 6. Crede itaque tuis et de commentariis nostris tanto magis crede divinis (vgl. S. 18 Anm. 2), sed de animae prius arbitrio perinde crede naturae . . . Si de tuis litteris dubitas, neque Deus neque natura mentitur, et ut naturae et Deo credas, crede animae . . . Illa certe est, quam tanti facis, quantum illa te facit, cujus es totus, quae tibi omnia est, sine qua nec vivere potes nec mori. Vgl. Heinrich, Dogmatik III, § 145.

finden. Was hätte eine solche auch denen gegenüber, die gerade zur Anerkennung derselben gebracht werden sollten, für einen Wert gehabt? Tertullian wäre in denselben Fehler gefallen, welchen er an den Gnostikern getadelt hat.[1]

Tertullian hat sodann bestimmt und klar die zwei Wege unserer natürlichen Gotteserkenntnis gezeichnet und unterschieden, ohne dieselben völlig zu scheiden. Die Welt der äufseren Erfahrung und des inneren Bewufstseins, die kosmologische und psychologische Thatsache sind die Grundlagen unserer natürlichen Gotteserkenntnis.[2] Beide sind geeint in der Harmonie der ganzen Schöpfung. Die Seele, weil rationalis, sammelt die in der Aufsenwelt ausgegossenen Strahlen der ewigen Vernunft; sie ist das Auge, welches in den Spiegel der Schöpfung hineinblickt, und auch ihr eigenes Licht erfafst sie als den Wiederschein der ewigen Vernunft.

War man berechtigt, Tertullian für die Theorie einer »angeborenen Gottesidee« im Sinne des Cartesius und der Ontologisten in Anspruch zu nehmen? Wie sind die Ausdrücke »conscientia Dei animae dos est«, »ingenitae et congenitae conscientiae«, »animae tacita commissa« zu verstehen? Nach Art einer a priori gegebenen fertigen Erkenntnis, einer angeborenen Idee, oder einer gewissen natürlichen Disposition und Anlage? Wenn sich die Auffassungsweise Tertullians auf das engste mit der stoischen *πρόληψις* berührt, so liefert uns schon die Bedeutung dieses stoischen Terminus den Schlüssel zur Beantwortung der Frage. Stein[3] hat in dem öfters citierten Werke gegen Prantl den Nachweis erbracht, dafs von einer »angeborenen Idee« bei der Stoa keine Rede sein kann, und die *πρόληψις* keine fertige Erkenntnis, sondern nichts anderes bedeutet, als die Disposition und Anlage der Seele, »ohne Zuhülfenahme subtiler dialektischer Mittel mit Leichtigkeit gewisse Begriffe bilden zu können«. Die *πρόληψις* als Anlage und Disposition bedarf der Erfahrung, um

[1] De res. carn. 2.

[2] Vgl. die § 1 S. 16 f. citierten Stellen.

[3] II, 228 ff. Mit den daselbst Anm. 506. 507 citierten Stellen decken sich die Ausdrücke bei Tertullian. Vgl. de an. 20 u. de res. carn. 3 in fin. Man vgl. auch das, was S. 155 f. über die Notwendigkeit der Erfahrung als der Voraussetzung für die vernünftige Erkenntnis gesagt ist.

durch Zuhülfenahme derselben kunstlos einzelne Begriffe zu bilden. Das Resultat dieses einfachen Prozesses sind jene Erkenntnisse, welche nicht Prärogative geübter Denker, nicht Ergebnisse der Dialektik sind, sondern jene Wahrheiten, welche Gemeingut aller und mit dem menschlichen Bewufstsein sozusagen von selbst gegeben sind (*προλήψεις, κοιναὶ ἔννοιαι*, communes sensus). Nicht ein Wissen ist uns angeboren, sondern die Keime desselben. Wenn also Tertullian das Gottesbewufstsein eine Mitgift der Seele nennt, so versteht er darunter jene elementare Erkenntnis Gottes, welche mit dem Erwachen der Vernunft mit Leichtigkeit und innerer Notwendigkeit aus der Natur des Menschen sich entwickelt, welche nicht durch philosophische Dialektik erzeugt wird, sondern vor jedem Unterricht vorhanden ist und durch keine Dialektik ganz verwischt werden kann, weil sie mit der gottähnlichen Natur der Seele verwachsen ist.[1] Relativ unmittelbar könnte man sie nennen gegenüber der anderen, welche aus klar bewufster Anwendung des Kausalitätsgesetzes entspringt, also in Bezug auf die Form, in welcher sie sich bei jedem Menschen unwillkürlich aus dem innersten Triebe seiner Vernunft entwickelt, welche den Drang hat, eine höchste Ursache aller endlichen Dinge und ein letztes Ziel ihrer selbst zu postulieren. Will man diese relative Unmittelbarkeit ein »Fühlen«, »Empfinden« oder »Schauen« Gottes nennen, so mag man dies allenfalls thun, um den spontanen Charakter dieser Erkenntnis zu bezeichnen. Aber den Gedanken darf man nicht aufkommen lassen, diese Erkenntnis sei als fertige angeboren, sie sei vor jeder Vernunftthätigkeit und unabhängig von ihr vorhanden, Gott werde in Form eines blinden, angeborenen Instinktes »gefühlt« oder unmittelbar in sich geschaut.[2] Angeboren und vor jeder Vernunftthätigkeit vorhanden ist die Vernunft selbst, welche als Abbild Gottes die Kraft und den Trieb hat, sich selbst in ihrer Abhängigkeit zu erkennen, einen letzten Grund und ein letztes Ziel zu fordern. Gott ist eben, dies will Tertullian lebhaft hervorheben, mit den edelsten Lebensinteressen der Seele, mit der Sorge um ihre Bestimmung und ihr Schicksal so eng verwachsen, dafs

[1] De an, 41. Quod a Deo est non tam exstinguitur, quam obumbratur; deshalb conscientia Dei in testimonium prodit: Deus bonus! Deus videt! et Deo commendo! [2] Vgl. Scheeben, Dogmatik I, S. 469.

dieses einen unwillkürlichen Wiederhall in ihr selbst findet, daſs der Gottesgedanke den besten Teil ihres Wesens und ihre tiefste Sehnsucht ausmacht.[1] »Die Negation dieses erhabensten Gedankens und dieser tiefsten Sehnsucht wäre eine Negation des Geistes an dem Punkte, wo er am meisten Geist ist.«[2] Was demnach Tertullian über die »angeborene« Gotteserkenntnis gedacht hat, deckt sich inhaltlich mit dem, was später die Scholastik über denselben Lehrpunkt geschrieben, und die Erklärung, welche der hl. Thomas zu der Lehre des hl. Augustinus giebt, paſst analog auf unseren Schriftsteller.[3] Wenn Stein[4] das Wesen der stoischen προλῆψις in dem Satze Leibnitzens findet: »Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe intellectus ipse«, so gilt dasselbe in Bezug auf die sensus communes bei Tertullian, und auch Leibnitz hat diesen Satz nicht zuerst ausgesprochen.

Man hat bei Tertullian besonders in adv. Marc. I, 22 Anklänge an den späteren sogenannten ontologischen Gottesbeweis finden wollen.[5] Aber mit Unrecht. Das erste Buch gegen Marcion kritisiert den falschen Gottesbegriff des Marcion und das Kap. 22 den widersprechenden Begriff der Güte, welchen derselbe seinem »guten Gott« beilegte. Nehme ich Gott an als das höchste Wesen, das summum magnum, so argumentiert Tertullian, dann muſs ich ihm alle Eigenschaften, welche ein solches Wesen besitzen muſs, als »wesenhaft« beilegen. Eine Güte, welche nicht immer da wäre, wäre nicht wesenhaft; folglich ist der Begriff des »guten Gottes«, wie Marcion ihn einführte, in sich widersprechend. Es ist klar, daſs diese Argumentation, das Dasein eines höchsten Wesens voraussetzend, aus der Idee des höchsten und ewigen Wesens dessen Aseität folgert, aber nicht aus der Idee des höchsten Wesens, welche der Intellekt bildet, auf das Dasein

---

[1] Vgl. de test. an. 2. 3. 4. 1. totum quod est hominis; toto homine majus. 6. cujus est totus etc.

[2] Schell, Kathol. Dogmatik I, S. 213.

[3] Thom. Aq. In Boëth. de trin. qu. 1. art. 3.; contra gent. III, 47; de verit. qu. 10. art. 11. Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I, 83 ff., 89 ff.

[4] A. a. O. Note 516 u. 520.

[5] So auch Kellner in seiner Übersetzung II. Bd. 156 Anm. 1. »Tertullian nähert sich in diesem Abschnitte dem Grundgedanken des sog. ontologischen Gottesbeweises.« Über Tournely u. a. vgl. Heinrich, Dogmatik III, S. 168 Anm. 1.

dieses Wesens schliefst. Der ontologische Beweis fehlte ja nur darin, dafs er den Begriff des höchsten Wesens für genügend hält, um daraus die reale Existenz zu beweisen, darin aber hat er recht, wenn er den inneren Zusammenhang zwischen dem ens realissimum und ens necessarium darthut. »Daher kann der kosmologische Beweis mit Recht den ontologischen Gedanken zur Geltung bringen, nachdem er die Voraussetzung erfüllt hat, die jener vernachlässigte, die Existenz des ens necessarium oder realissimum auf dem Grunde der Thatsachen nachzuweisen.«[1]

Die auf Grund der rationalitas gleichsam von selbst heranreifende Gotteserkenntnis wird weiter ausgestaltet und ergänzt durch die vernünftige Thätigkeit des menschlichen Geistes, welcher sich selbst und die ganze Weltwirklichkeit in der Beziehung zum Urheber immer genauer erfassen kann. Der Mensch gelangt so nicht blofs zur Erkenntnis des Daseins Gottes, sondern auch seiner Wesenseigenschaften und sucht diese zu einer Gesamtauffassung des göttlichen Wesens zu vereinigen. Die später so benannten via causalitatis, via negationis und via excellentiae finden sich in nuce bei Tertullian besonders in den ersten Büchern gegen Marcion. So ist Gott auf natürliche Weise zu erkennen nicht für ein Volk, sondern für alle; es ist dies die Erkenntnis »auf Grund des Völkerrechtes«. Diese naturalis agnitio wird zur plenior notitia durch die Offenbarung; dies ist die Erkenntnis »auf Grund des Familienrechtes«.[2] Höchstes Ziel der menschlichen Erkenntnis ist die Erkenntnis Gottes, wie höchstes Ziel des menschlichen Willens der Genufs Gottes.[3] Die Gotteserkenntnis breitet ihr Licht aus über alle anderen Erkenntnisobjekte nach Ursprung und Ziel; die übernatürliche insbesondere beleuchtet mit hellem Scheine den Lauf der Welt und die Entwicklung der Menschheit. Ohne die wahre Gotteserkenntnis ist man von dem eigentlichen Verständnis der Dinge und Bedürfnisse der Seele »so weit entfernt, wie von dem Urheber des Verstandes. Der Verstand ist etwas Göttliches, weil Gott der Schöpfer aller Dinge ist, weil er alles und jegliches mit Verstand vorgesehen, eingerichtet und angeordnet und alles mit Verstand behandelt

[1] Vgl. Schell a. a. O. I, S. 228.
[2] De spect. 2. Adv. Marc. V, 16; vgl. § 1.
[3] Adv. Marc. II, 3.

sehen und erkannt wissen will. Alle, welche Gott nicht erkennen, verstehen auch nicht, was Gottes ist, und so treiben sie ohne das Steuerruder der Vernunft in allen Verhältnissen und Vorkommnissen dieses Lebens umher«.[1]

e) Das Ahnungsvermögen der menschlichen Seele.

Mit der Gottähnlichkeit und Vernünftigkeit der menschlichen Seele hängt jenes naturale derselben innigst zusammen, welches Tertullian die divinatio nennt. Er unterscheidet dasselbe zunächst von der übernatürlichen Erleuchtung des hl. Geistes.[2] Das Ahnungsvermögen erstreckt sich auf solche Dinge, die an und für sich natürlich erkennbar sind, die Gabe der Prophezie offenbart das Geheimnis (sacramentum). Ebensowenig ist dieses Divinationsvermögen mit der heidnischen Wahrsagerei in Vergleich zu setzen.[3] Es ist vielmehr ein an die rationalitas anknüpfendes Ahnungsvermögen des Zukünftigen, eine Art natürlichen Vorauswissens, welches durch Angst, Sorge und Nachdenken über etwas zu Thuendes oder Bevorstehendes hervorgebracht wird[4] und so besonders im Traumleben zur Bethätigung kommt.[5] Seine Erklärung findet dieses Vermögen in der Gottentstammtheit der menschlichen Seele und ihrer damit gegebenen Beziehung zum allwissenden Gott.[6] Unter den Zügen, in welchen die Seele Gott ähnlich ist, findet deshalb das praescia plerumque, divinatrix interdum seine Stelle.[7] Das Vorahnen steht somit in enger Beziehung zu jener Seite der Seelenthätigkeit, aus welcher das unwillkürliche Gottesbewußtsein entspringt. In der ursprünglichen Anlage unserer Seele liegt eine gewisse Wahlverwandtschaft mit dem Göttlichen; um so leichter wird jene hervorbrechen, je mehr die Seele sich auf sich selbst konzentriert. So ist eigentlich das Divinationsvermögen eine besondere Art der *πρόληψις*. Wie

---

[1] De poen. 1.

[2] De an. 22. Dedimus (animae) . . divinationem interdum, seposita, quae per Dei gratiam obvenit ex prophetia. De an. 11. De virg. vel. 5.

[3] De idol. 8, 9. De an. 46, 47.

[4] De an. 24. Ominis aut periculi aut gaudii augurem.

[5] Vgl. de an. 43, 46.

[6] De test. an. 5. De an. 41. Divinitas animae in praesagia erumpit.

[7] Adv. Marc. II, 9. De an. 22.

die Stoiker,[1] um die naturgemäfse Hinrichtung unserer Seele auf das Gute und die natürliche Wahlverwandtschaft derselben mit dem Guten zu bezeichnen, sagen konnten, das Gute sei φυσικῶς zu uns gekommen: so konnte man auch von einer Divinationsgabe der Seele sprechen, um jenes »praesagiens atque divinum in animis«[2] zu erklären, vermöge welcher die Seele die Fähigkeit besitzen soll, unter besonderen Umständen das zu schauen, was ihr gewöhnlich entgeht. Tertullian weifs sich in dieser Beziehung eins mit der Stoa[3] wie mit Plato,[4] und er hat dieses angebliche naturale gegen Hermogenes zum Beweise herangezogen, dafs die Seele nicht der Materie, sondern Gott verwandt sei. Sein Gedanke ist analog dem des Aristoteles, dessen Ahnungsvermögen der Seele, sich in Träumen und enthusiastischen Zuständen offenbarend, der »unklare Ausdruck jener Kraft ist, welche als thätiger Verstand das Band zwischen der menschlichen Seele und dem göttlichen Geiste bildet«, mag auch diese Darstellung bei Aristoteles »aus einer älteren, dem Platonismus näher stehenden Gestalt seiner Philosophie«[5] herstammen. Dafs sein Montanismus Tertullian nötigte, dieses angebliche Vermögen noch mehr zu betonen, ist früher schon hervorgehoben worden.

f) Die sinnliche Wahrnehmung.

Sollen wir die Erkenntnistheorie Tertullians vollständig darstellen, so dürfen wir seine Theorie über die sinnliche Wahrnehmung nicht übergehen. Bei einer empirischen Erkenntnistheorie bildet es zudem ja eine Kernfrage, welche Bedeutung und welchen Erkenntniswert die Wahrnehmungen haben. So ist es gerechtfertigt, wenn wir hier die Lehre Tertullians über die sinnliche Wahrnehmung folgen lassen, obwohl wir es bei derselben nicht mehr mit einem naturale der Seele allein zu thun haben. Von vornherein sei bemerkt, dafs Tertullian dem Erkenntnisproblem, welches in den Akten der Wahrnehmung liegt, nach der subjektiven Seite des psychologischen Prozesses wenig nachgegangen ist. Wir finden in dieser Beziehung nur

[1] Vgl. Stein a. a. O. 239 Note 515. [2] Cicero, divin. I, 38.
[3] Vgl. § 14 S. 141. [4] De an. 24. Vgl. § 9 S. 87.
[5] Vgl. Zeller a. a. O. II, 2 S. 360 u. 551 Anm. 4.

die Konstatierung der Thatsache, dafs die Sinneserkenntnis hauptsächlich passiver Natur, ein Leiden ist,[1] die Zurückweisung der epikuräischen Ansicht[2] und die dürftigen Andeutungen über die Stellung des *ἡγεμονικόν*. Anders verhält es sich mit der praktischen Seite, der Frage nämlich nach der Zuverlässigkeit der Wahrnehmung und der Erklärung der Sinnestäuschungen.

Dafs die Sinne uns in eine Welt von Illusionen führen sollten, konnte Tertullian schon vom dogmatischen Standpunkte aus niemals zugeben.[3] Diejenigen, welche Christus und sein menschliches Leben als Schein erklärten, zogen Nahrung aus den philosophischen Deduktionen über die Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung.[4] Wie sehr die gnostische Erkenntnistheorie mit den theologischen Voraussetzungen des Systems zusammenhing, ist schon berührt worden.[5] Hatte Plato[6] die sinnliche Erscheinung nur als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein und die an die Erscheinung sich haltende Vorstellung nur als relativ wahr gefafst, so waren die Gnostiker teilweise noch weiter gegangen, hatten im allgemeinen alle Wahrheit von der sinnlichen Welt ausgeschlossen und nur durch einen Kunstgriff (»den eingestopften Samen« der Achamoth), dessen zweideutige Natur nicht leicht jemand verborgen bleiben konnte, es fertig gebracht, den sinnlichen Dingen und der Wahrnehmung etwas Relatives zuzuerkennen. Die Aufgabe gegen diese war zwar zum gröfsten Teil schon in der Widerlegung ihrer Ideenlehre gelöst;[7] aber auch die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung mufste noch weiter gegen ihre Einwendungen in Schutz genommen werden. — Auf der anderen Seite mufste Tertullian Verwahrung einlegen gegen die rein sensualistische Erkenntnistheorie der Epikuräer, welche sich für die theoretische Begründung einer Lebensansicht, die alles auf die Empfindung der Lust und

---

[1] Vgl. § 10 b S. 99 f., § 13 S. 133 f.

[2] Vgl. § 13 S. 135.

[3] De an. 17. Non licet, non licet nobis in dubium sensus devocare, ne et in Christo de fide eorum deliberetur.

[4] L. c. . . . Quoniam et hinc aliquid haereticis procuratur.

[5] § 15 b u. c. [6] De an. 17.

[7] Vgl. § 15 b u. c. De an. 18. Videmus adversus sensus corporales aliam portendi paraturam, vires scilicet animae, intellectum etc.

Unlust bezog, unbedingt auf die sinnliche Wahrnehmung stützten.[1] Wer wie Epikur einseitig bei der Wahrnehmung als solcher stehen bleibt, jede Wahrnehmung als solche für wahr hält und jeden Irrtum blofs in das subjektive Verhalten, in die opinio verlegt, welche aus der Selbstthätigkeit der Seele entsteht, der trennt die Meinung von der Sinneswahrnehmung und diese von der Seele. Dem gegenüber gilt: »Die Wahrnehmung rührt von der Seele und die Meinung von der Wahrnehmung her, und das Ganze ist durch die Seele«; denn »nisi visus rotundum senserit turrem, nulla opinio rotunditatis«.[2] Tertullian hat sicher recht, wenn er gegen Epikur den psychischen Vorgang bei der Sinneswahrnehmung als einen einheitlichen Seelenakt (anima totum) und die Vorstellung als eine Thätigkeit gefafst wissen will, welche die Seele auf Grund ihrer Verbindung mit dem Körper durch das Sinnesorgan setzt. Mit gleichem Rechte betont er die innigste Beziehung der Vorstellung zu dem äufseren Sinneseindruck, der sie hervorruft. Hieraus geht auch hervor, dafs bei aller Betonung des passiven Charakters der Sinneswahrnehmung er dieselbe doch nicht als rein passiven Vorgang gedacht, sondern die aktive Natur der Seelenthätigkeit gewahrt hat.

Über den empiristischen Charakter seiner Erkenntnistheorie und die Beziehung der Wahrnehmung zur Vernunfterkenntnis ist früher gehandelt worden. Da der Verstand lediglich in potentia Erkenntnis besitzt, nämlich die angeborene Anlage und den Trieb zu derselben, so beginnt die Erkenntnis mit den Wahrnehmungen. Letztere sind der Anfangspunkt.[3]

Die der Seele eigentümliche Sensualität ist für die specifische äufsere Sinneswahrnehmung an die bestimmten körperlichen Organe gebunden.[4] Die Fähigkeit zu hören ist in den Ohren nieder-

---

[1] De an. 17. Epicuraei constantius parem omnibus atque perpetuam defendunt veritatem, sed alia via.

[2] De an. 17.

[3] Da die Denkthätigkeit auf der Wahrnehmung beruht, so mag hierin auch ein Grund liegen, weshalb alle Erkenntnisfunktionen oft als »sensus« bezeichnet werden. Vgl. Stein II S. 134 Note 263. Vgl. jedoch S. 146 Anm. 2.

[4] De cor. mil. 5. Certos sensus ordinavit (Deus) per propria membrorum organa.

gelegt, das Schmecken an die Zunge gebunden u. s. w.[1] Die Seele ist es, die hört und sieht, aber durch die Sinnesorgane. Der äufsere Mensch dient durch die Sinnesthätigkeit dem innern Menschen, und so wird der Gebrauch der äufseren Güter der Natur von den Sinnen zur Seele übergeleitet; durch dieselben tritt der Mensch zuerst mit der äufseren Welt in Berührung.[2] Rhetorisch aber zutreffend ist die Bedeutung der Sinneserkenntnis für den Menschen und die vielfachen hierdurch sich ergebenden Beziehungen desselben zur Welt und den Mitmenschen geschildert in den Worten: »Wird uns nicht durch die Sinne die ganze Schöpfung vermittelt? Tritt nicht durch sie noch die zweite Ausstattung zu den irdischen Dingen hinzu (secunda mundo instructio accessit), all die Künste, Erfindungen, geistigen Bestrebungen, Geschäfte, Pflichten, Handelsverbindungen und Heilmittel, Rat, Trost, Lebensunterhalt, Putz und Schmuck?«[3] Man sieht hieraus auch, wie weit selbst ein excentrischer Kopf, wie Tertullian in seiner montanistischen Periode es war, von einer prinzipiell falschen Beurteilung der Welt und der äufseren Güter entfernt war; auch dieser Umstand unterscheidet ihn zu seinem Vorteile von seinen Gegnern. Ebenso angenehm berührt auch der Gedanke, dafs sich der Mensch durch seine Sinnesthätigkeit, d. h. durch den ihm eigenartigen Gebrauch der Sinne in ihrer Verbindung mit seinen höchsten Bestrebungen und durch die ganze Verwertung derselben im Kreise seiner Handlungen als ein mit Vernunft begabtes Wesen zu erkennen giebt.[4] Stimmt daher auch der Mensch in Bezug auf die Sinnesthätigkeit an sich mit den Tieren überein, so ist er doch schon vom Tiere unterschieden durch die konkrete Richtung, welche diese Thätigkeit auf Grund seiner ratio einnimmt. Auch in der Sinnesthätigkeit offenbart und entfaltet sich das einheitliche Menschenwesen.

---

[1] L. c.

[2] L. c. Per haec exterioris ministeria, interiori homini ministrantis, fructus munerum divinorum ad animam deducuntur a sensibus. Vgl. diesen § a S. 142 u. 143.

[3] De an. 17. De cor. mil. 5.

[4] L. c. Dum per hos sensus (bezieht sich auf das Vorhergehende artes etc.) solus omnium homo animal rationale dignoscitur, intelligentiae et scientiae capax et ipsius Academiae.

In dieser Bedeutung der Sinneswahrnehmung für das ganze menschliche Leben erblickt Tertullian einen Hauptgrund für die Zuverlässigkeit derselben. Die Sinne müssen Mittel sein zur Erkenntnis einer objektiven realen Welt, da sie dem Menschen durch die Natur und den Schöpfer der Natur zur »Erstrebung, Erreichung und Beurteilung der Güter dieser Welt gegeben sind«. Wie jedem Wesen das naturgemäfs Notwendige zuerteilt ist, so empfing der Mensch die seiner Natur entsprechenden Sinnesorgane, um ihm zum Bewufstsein zu bringen, »was Gott in der Welt für ihn verursacht hat«: »natura autem omnium prima disciplina«.[1] Wenn nun die Zuverlässigkeit der Sinne geleugnet wird, so heifst dies nichts anderes, als die ganze natürliche Einrichtung der Dinge in Frage stellen. Nie und nimmer aber kann das, was die Natur oder die göttliche Vorsehung als naturgemäfses Hülfsmittel zur Erreichung eines Zieles gegeben, von Natur aus dazu dienen, uns in Irrtum zu führen.[2] Man mag immerhin sagen, dafs Tertullian sich hiermit auf den Standpunkt der »natürlichen Anschauung«, des »unkritischen Bewufstseins« stelle, aber man füge auch hinzu, dafs dieser Realismus Tertullians der Realismus der Menschheit ist.

Wer den Weg des Empirismus betritt und ein zuverlässiges Wissen zugiebt, der mufs auch den Sinneswahrnehmungen, aus welchen das Wissen hervorgeht, Zuverlässigkeit und Wahrheit zusprechen, findet sich aber in die Notwendigkeit versetzt, die Schwierigkeit in betreff der Sinnestäuschungen, die unzweifelhaft vorhanden sind, aus dem Wege zu räumen. Wie hat Tertullian die besagte Schwierigkeit zu lösen versucht? Ist die sinnliche Wahrnehmung schlechterdings und immer wahr? Entspricht sie stets dem wahrgenommenen Gegenstande? Und wenn nicht, welche Bedingungen sind zu stellen, welche Gesetze sind in Anwendung zu bringen? Giebt Tertullian nun auch auf diese Fragen keine allseitig genügende Antwort, — und wer könnte dies erwarten! — so wird man doch zugestehen, dafs seine Erörterung

[1] De coron. mil. 5.

[2] De an. 17. Quid agis Academia procacissima? totum vitae statum evertis, omnem naturae ordinem turbas, ipsius Dei providentiam excaecas, qui cunctis operibus suis intelligendis, incolendis, dispensandis fruendisque fallaces et mendaces dominos praefecerit sensus.

manchen richtigen Gedanken aufweist. Die sinnliche Wahrnehmung ist nicht immer wahr; oft berichten die Sinne anders, als der Gegenstand objektiv ist.[1] Aber alsdann ist es an der Zeit und möglich, den Grund hierfür aufzusuchen und zu finden. Wenn nämlich vom Sinne etwas berichtet wird, was sonst am Objekte sich nicht findet, weshalb soll dann nicht der Mensch durch den Vergleich mit der früheren Wahrnehmung und eben durch diesen Umstand der Sinnestäuschung zur Erkenntnis der Gründe gelangen, welche die Täuschung herbeigeführt haben und dann nach dieser Erkenntnis sein Urteil einrichten können?[2] So ist es z. B. der Fall bei dem Ruder, welches im Wasser gebrochen erscheint; ist dasselbe nun aufserhalb des Wassers gerade, so wird man sofort zur Erkenntnis geführt, dafs der Grund für die erstere Erscheinung im Wasser liegt, »weil dieses, durch das Licht zum Spiegel geworden, je nachdem es bewegt wird, das Bild in zitternde Bewegung versetzt und die gerade Linie ablenkt«.[3] Wenn die Gestalt des von weitem gesehenen Turmes täuscht, so liegt der Grund in der Entfernung und in der Luft, »welche die Kanten mit gleichem Lichte bekleidet und die Linien verwischt«. Wenn der Himmel sich mit dem Meere zu vereinigen scheint, so kommt dies daher, weil die Sehkraft nicht so weit reicht, um eine Unterscheidung zu gestatten. So hat jede Sinnestäuschung ihre Ursache.[4]

Ist demnach einerseits eine äufsere Proportion des Gegenstandes von nöten, so anderseits eine gesunde Disposition des Sinnesorgans. Weil letztere fehlt, erklären sich die Sinnestäuschungen bei Kranken und Wahnsinnigen.[5] Demnach können alle Sinne getäuscht werden auf einige Zeit und durch besondere Ursachen.[6] Aber durch die zeitweilige Täuschung lernt der Mensch die Ursachen erkennen und die Täuschung von der Wirklichkeit

[1] De an. 17. Optime proponetur esse utique aliquid, quod efficiat, aliter quid a sensibus renuntiari, quam sit in rebus.

[2] L. c. Porro si potest id renuntiari, quod non sit in rebus, cur non perinde possit per id renuntiari, quod non sit in sensibus sed in eis rationibus, quae interveniant suo nomine? Atque adeo licebit, eas recognosci. Dann folgen die Beispiele.

[3] L. c. [4] L. c. [5] L. c.

[6] Omnes itaque sensus evertuntur vel circumveniuntur ad tempus, ut proprietate fallaciae careant.

unterscheiden. Übrigens ist an und für sich jeder Sinneseindruck wahr, denn die Sinne berichten zunächst den äufseren Eindruck, so wie er vorliegt; sie folgen den äufseren Ursachen. Auch die Vorstellung, welche sich auf den Sinneseindruck bezieht, täuscht nicht an und für sich; ja selbst von den Ursachen kann man nicht sagen, dafs sie betrügen; denn sie bewirken thatsächlich den Eindruck, welchen die Sinne aufnehmen, und zwar nach den natürlichen Gesetzen, an welche ihre Wirksamkeit gebunden ist. Sie wirken nicht einmal so, das andere Mal anders, sondern mit steter Gleichmäfsigkeit. Und wenn nun erst dieser ihrer Wirksamkeit ein vernünftiger Grund unterliegt, wie kann man dann von Betrug reden? (Si enim ratione haec accidunt, ratio fallacia perhiberi non meretur; quod sic fieri opportet, mendacium non est.) Um wie viel mehr sind daher die Sinne von der Täuschung frei zu sprechen, da sie das melden, was die objektiv aufser ihnen stehende Ursache zu melden vorschreibt.[1] So bleibt also nur das eine übrig, dafs diese Ursache bewirkt, dafs die Sinne den Gegenstand anders repräsentieren, als er in Wirklichkeit ist, ohne zu betrügen, da sie die Wirkung der Ursache mitmelden. Der Mensch aber kann die Ursache und ihre Wirkung erkennen, diese bei seinem Urteile über die Sache mit in Anschlag bringen und so einer Falschheit seines Urteiles vorbeugen. Man kann Nöldechen[2] zustimmen, dafs die Verteidigung der Sinne durch Tertullian eine »glückliche« zu nennen sei.

§ 16. Die Güte der Seele. Die Willensfreiheit.

Zu Gottes Wesenheit gehört Vernunft und Güte. Beide sind in Gott eins. Alles, was von Gott ins Dasein gesetzt ist,

---

[1] De an. 17. Quodsi causae fallunt sensus et per sensus opiniones, jam nec in sensibus constituenda fallacia est, qui causas sequuntur, nec in opinionibus, quae a sensibus diriguntur, sequentibus causas . . . . . Immo jam ne ipsis quidem causis adscribendum est fallaciae elogium. Si enim ratione etc. . . . Itaque si et ipsae causae infamia liberantur, quanto magis sensus, quibus jam et causae libere praeeunt, cum hinc potissimum et veritas et fides et integritas sensibus vindicanda sit, quod non aliter renuntient, quam quod illa ratio mandavit, quae efficiat, aliter quid a sensibus renuntiari, quam sit in rebus.

[2] Nöldechen, Tertullian S. 317.

ist wahr und gut. Bei der Frage nach dem Ursprung des Bösen hat Tertullian oft betont, daſs alles, was und in sofern Gott es verursacht hat, als gut zu bezeichnen sei.[1]

Wie der Mensch sich vor allen anderen Wesen dadurch unterscheidet, daſs er nicht bloſs ein opus rationale Dei (ontologisch wahr), sondern auch rationalis, vernunftbegabt ist, so ist er auch nicht bloſs gut im objektiven Sinne, sondern auch mit dem Vorzug ausgestattet, das Gute zu wollen und durch bewuſste Selbstthätigkeit zu erstreben. Er ist zunächst seiner Wesenheit nach ein höheres Werk der Güte Gottes, ontologisch ein höheres Gut, als die anderen Dinge.[2] Alles, was zur Konstitution seines Wesens gehört, seine Natur und die Anlagen derselben sind gut und unzerstörbar gut.[3] Anders verhält es sich mit der Güte im ethischen Sinne. Bei dem Versuche, das Böse zu erklären, war von Hermogenes sowohl wie von den Gnostikern und Marcion das Böse in die Sphäre der Naturnotwendigkeit hinabgedrängt und Theorieen über die sittliche Bestimmung und Einrichtung des Lebens aufgestellt worden, welche dem Glauben wie der Vernunft widersprachen. Überall zeigte sich ein unvermittelter Dualismus, welcher statt einer Erklärung nur neue Rätsel brachte.

Wenn Tertullian dem Wesen des Bösen weniger nachgeht, so ist er um so mehr genötigt, den Ursprung desselben klar zu stellen. Auch hier ist es zu bedauern, daſs die Schrift de censu animae uns nicht erhalten ist. So sind wir in dieser Frage hauptsächlich[4] auf die Erörterungen gegen Marcion angewiesen, welche indessen hinlängliches Material an die Hand geben, um die Gedanken Tertullians, die einen tiefen spekulativen Geist anzeigen, in das rechte Licht zu setzen. Forscht man dem Ursprung des Bösen nach, so berücksichtige man Gottes Eigenschaften und die Wesensbeschaffenheit des Menschen, um einerseits festzuhalten,

---

[1] Vgl. adv. Marc. I, 22. 23 ff. u. II, 3. 4. De fug. 4.

[2] Adv. Marc. I, 14; II, 4.

[3] Vgl. de an. 41 und § 10 c.

[4] Mit groſsem Geschick ist gegen Hermogenes die Materie als Sitz des Bösen zurückgewiesen und mit überlegener Logik sind die Widersprüche nachgewiesen, in welche derselbe sich verwickelte.

»quod omnia Deo salva sunt et natura bonitatis et ratio dispositionis et praescientiae et potentiae copia«, und anderseits klar zu stellen, »quod homini evenit, ipsi debeat exprobrari«.[1] Vor allem ist der wesentliche Unterschied zwischen göttlichem Gutsein und menschlichem Gutsein nicht aufser acht zu lassen. Gott ist allein gut durch seine Natur, d. h., wie aus der Gegenüberstellung von natura und institutione hervorgeht, er schliefst in seinem wesenhaften und unendlichen Sein auch die Fülle aller Güte und Vollkommenheit in sich, er ist wesenhaft gut. »Qui enim, quod est, sine initio habet«, wie Tertullian sich prägnant ausdrückt, »non institutione illud habet sed natura«.[2] Für den Willen Gottes folgt hieraus, dafs er nicht ein Vermögen ist, welches erst im Streben nach einem aufser ihm liegenden Gute aktuiert werden kann. Gott ist »suum habens bonus esse«.[3] Der Mensch aber, der kein absolutes, sondern kontingentes Sein besitzt, ist nicht durch seine Natur schon sittlich vollendet. Er ist zum sittlich Guten bestimmt und veranlagt; aber mit seiner guten Seelensubstanz ist ihm noch nicht seine sittliche Vollendung gegeben. Ist deshalb Gott wesenhaft gut, so wird der Mensch gut; seine sittliche Güte ist Gegenstand der Bestimmung und Pflicht.[4] Wie seine Vernunft nicht vollendete, sondern Erkenntnis in potentia ist, ein Vermögen, welches die Gesetze der Wahrheit als Mitgift ihres Ursprunges in sich trägt, so wird sein Wille moralisch gut, nachdem er physisch gute Fähigkeit und Anlage war; unserer sittlichen Güte geht die naturhafte Güte des Seins und Könnens voraus. Bei Gott aber giebt seine Aseität die Einheit der physischen und ethischen Güte. Als Gottes Ebenbild findet der Mensch, unabhängig von der eigenen Wahl, eine Hinordnung zum sittlich Guten in sich vor (in bonum dispositus est institutione); zum Wesen des sittlich Guten aber gehört es, dafs

[1] Adv. Marc. II, 5. 6. 7. [2] Adv. Marc. II, 6. [3] L. c.

[4] L. c. Homo autem, qui totus ex institutione est, habens initium, cum initio sortitus est formam, qua esset, atque ita non natura in bonum dispositus est, sed institutione, non suum habens bonus esse, quia non natura in bonum dispositus est, sed institutione secundum institutorem bonum sc. bonorum conditorem.

Adv. Marc. II, 8. Neque enim ad vivendum solummodo produxerat Deus hominem, ut non ad recte vivendum in respectu scilicet Dei legisque ejus. Vivere illi ipse praestiterat, recte vero vivere demandarat.

es frei erstrebt werde.[1] Das Verhältnis des Menschen und seine Bestimmung zum Guten, Gott als die Norm desselben dem freien Geschöpfe gegenüber, ist treffend durch das Bild ausgedrückt, daſs das Gute von Gott, dem Eigentümer alles Guten, dem Menschen zur vollen Eigentumserwerbung angeboten ist, und ihm zu diesem Zwecke bei seiner Institution die Willensfreiheit als libripens (Zünglein an der Wage) gegeben wurde. So kann und soll der Mensch nach seiner Institution nicht gleichgültig für das Gute, aber auch nicht zu demselben gezwungen sein. Er kann und soll das Gute als einen mit vollem Eigentumsrecht verbundenen Besitz sich erwerben und durch freie Thätigkeit es so zu seinem Selbstbesitz zu gestalten suchen, daſs er es gleichsam zu seiner zweiten Natur macht, es beinahe ebenso besitzt wie seine wesenhaft gute Naturanlage. Er soll sich dermaſsen sittlich vollenden, daſs er von der ethischen Güte in seinen Handlungen ebensowenig abläſst, als er von seiner Natur ablassen kann. Die auf freier Willensthat beruhende Aneignung des Guten sollte »quodammodo natura, quasi de proprietate naturae« werden:[2] so war es vor allem die Absicht Gottes, als die Freiheit des Willens

[1] Adv. Marc. II, 6. Libertas et potestas arbitrii (sc. adscripta est illi), quasi libripens emancipati a Deo boni, quae efficeret bonum, ut proprium, jam sponte praestari ab homine, quoniam et hoc ratio bonitatis exigeret voluntarie exercendae, ex libertate scilicet arbitrii, favente institutioni, non serviente, ut ita demum bonus consisteret homo, si secundum institutionem quidem sed ex voluntate jam bonus, quasi de proprietate naturae. (Das »non« vor favente bei Öhler widerspricht dem Zusammenhange.)

[2] L. c. Ut ergo bonum jam suum haberet homo, emancipatum sibi a Deo, et fieret proprietas jam boni in homine et quodammodo natura, de institutione adscripta est illi etc. Daſs das »boni emancipati sibi a Deo« nicht heiſsen kann: »daſs Gott sich der Güte als Besonderheit seines Wesens entäuſsern wollte« (Hauschild S. 70), ist von selbst klar, und ebenso, daſs der Vergleich der Willensfreiheit mit dem libripens beim Verkauf nicht bedeuten will, die Willensfreiheit sei »die Kompensation für das freigegebene Gute gewesen« (Hauschild a. a. O.). Ebenso unrichtig ist es, wenn Hauschild (a. a. O.) durch das »quodammodo natura, quasi de proprietate naturae« Tertullian sagen läſst: »der Mensch habe das Gute als sein Eigentum nicht in freiwilliger, sondern in notwendiger Weise darstellen müssen«. Tertullian hat vielmehr den Zustand einer vollkommenen Freiheit nicht mit dem der Notwendigkeit identifizieren wollen. Das Citat, welches Hauschild (Note 251) anführt, giebt durch die Zusammenziehung zweier verschiedener Sätze einen ganz falschen Sinn. Zu dem »bonum fieret quodammodo natura« steht in

dem Menschen gegeben wurde. Die Willensfreiheit, als Voraussetzung für die sittliche Güte, für Verdienst und Strafe, war nach beiden Seiten zugestanden,[1] damit der Mensch als Herr seiner selbst (sui dominus) auftrete. Sollte der Mensch Herr sein, so konnte er durch nichts gezwungen sein, das Gute oder das Böse zu wählen; oder wie Tertullian sich ausdrückt, wenn der Mensch, ein vernünftiges Wesen, dieses Rechtes entbehrt hätte, »so dafs er das Gute mit Notwendigkeit ohne seinen Willen vollbracht hätte, so wäre er auch dem Bösen in knechtischer Schwäche völlig preisgegeben und dem Guten gegenüber ebenso ein Sklave gewesen wie dem Bösen«;[2] d. h. gut und bös wären keine sittlichen Begriffe mehr, sondern gehörten in das Gebiet der Naturbestimmtheit. Hätte Gott dem Menschen die Freiheit nicht gegeben, so hätte er in ihm einen Schwächezustand gebildet, welcher der Idee des Menschen widerspricht. Wie Wahrheit und Güte zusammengehören, so Vernunft und Freiheit. Der Herr über alle anderen Dinge wäre ohne Freiheit in Bezug auf sich selbst ein Sklave gewesen.[3]

In dieser nach beiden Seiten zugestandenen Willensfreiheit liegt sonach die Möglichkeit des Bösen mitbegründet, und wo Böses hervortritt, hat es seinen Ursprung nur aus der Freiheit, nicht aus einer Naturbestimmtheit. Dafs aber der menschliche freie Wille das Böse wählen kann, hat seinen letzten Grund in

---

Korrelation das »malum quodammodo naturale«, das durch die Sünde des Stammvaters in das Geschlecht eingedrungen ist und durch das »vitium originis« auf die Nachkommen übergeht. Vgl. § 10 c.

Auch leuchtet ein, dafs Tertullian mit seiner sonstigen Begriffsbestimmung der »natura« (§ 4) nicht in Widerspruch gerät, wenn er, die göttliche Wesenheit von der menschlichen und bei letzterer die ontologische von der ethischen Güte unterscheidend, sagt: der Mensch sei nicht von Natur gut wie Gott, sondern zum Guten bestimmt, während er anderseits sagen kann, seine Natur, d. h. das mit seinem Ursprung gegebene Sein und die in demselben grundgelegten Kräfte und Anlagen seien gut.

[1] Adv. Marc. II, 6. Libertas arbitrii in utramque partem concessa est. . . . . Ceterum nec boni nec mali merces jure pensaretur ei, qui aut bonus aut malus necessitate fuisset inventus, non voluntate.

[2] Adv. Marc. II, 6. . . . Proinde ut et contra malum fortior homo praetenderet, liber scilicet et suae potestatis, quia si careret hoc jure etc.

[3] Adv. Marc. II, 4. 5. 6. Quale erat, ut totius mundi possidens homo non in primis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus, sui famulus?

der Endlichkeit der menschlichen Seelensubstanz und ihrer mit der Endlichkeit notwendig gegebenen Defektibilität. Es ist eine der menschlichen Seele anhaftende Schwäche des Seins (infirmitas, exilitas), welche die Sünde bei ihr möglich macht, die bei Gott unmöglich ist.[1] So sehr die Seele Gott ähnlich ist, sie erreicht doch bei weitem nicht ihr Original. Kann Gott nicht sündigen, weil er von seiner Wesenheit nicht ablassen kann, so kann der Mensch sündigen, mufs es aber nicht.[2] So konnte Adam sündigen, nicht gerade durch das, wodurch er Gott ähnlich war, nicht durch das positive Sein, welches die Seelensubstanz hat, sondern durch den freien Willen, und auch durch diesen nicht, insofern er als Anlage und Vermögen betrachtet wird, als ob er in sich bös wäre oder irgend eine positive Anlage zum Bösen in sich geschlossen hätte, sondern weil der Mensch dieses Vermögen gebrauchen konnte, wie er wollte. Er konnte sündigen, nicht gerade deshalb, weil er frei war, als ob in der Freiheit schon eine notwendige Beziehung zum Bösen mitgesetzt sei, sondern weil er die ihm gegebene Freiheit mifsbrauchen konnte; letzteres konnte er, weil seine Natur keine absolute ist, sondern auf institutio beruht. Die menschliche Freiheit kann sich verirren, weil sie die Freiheit eines endlichen Wesens ist.[3]

Die Willensfreiheit ist ein naturale animae, gehört mit zu jenen Linien, durch welche sie Gott ähnlich ist,[4] zu den ihr eigentümlichen Stützen ihres Daseins;[5] sie beweist, dafs die Seele mehr Gott, wie der Materie verwandt ist, ja sie gehört zu den bevorzugten Eigenschaften, in welchen die Seele Gott gleicht.[6]

---

[1] Adv. Marc. II, 9. De an. 24.

[2] Adv. Marc. II, 9. Potuit (peccare), sed non debuit; potuisse enim habuit per substantiae exilitatem, qua adflatus non spiritus, non debuisse autem per arbitrii potestatem, qua liber non servus.

[3] Vgl. das ganze Kap. ad. Marc. II, 9. Itaque non per illud jam videri potest anima deliquisse, quod illi cum Deo affine est, per adflatum, sed per illud quod substantiae accessit, i. e. per liberum arbitrium, a Deo quidem rationaliter attributum (d. h. in sich gut), ab homine vero, qua voluit agitatum . . . . . a quo non, ut debuit, administrata est (sc. libertas).

[4] De an. 21, 22. Adv. Marc. II, 9. [5] De an. 38.

[6] Adv. Marc. II, 5. Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam. II, 6. Digne a Deo

Dieses Vermögen ist, wie die Substanz, welcher es ein- und angeboren ist, in sich betrachtet, als positive Gabe Gottes gut.

Daſs Tertullian die Willensfreiheit nicht bloſs als Freiheit von äuſserem Zwang, sondern auch als Freiheit von innerer Nötigung gefaſst habe, ergiebt sich aus den citierten Stellen zur Evidenz. Hierdurch unterscheidet er sich wesentlich von jedem Determinismus. Um diese volle Freiheit und Selbstbestimmung klar zu formulieren, um jeden Determinismus, wie er sich auch verhüllen

---

institutum . . . Et hoc bonum sine dubio et rationale. Oportebat igitur imaginem et similitudinem Dei liberi arbitrii institui et suae potestatis, in qua hoc ipsum imago et similitudo Dei deputaretur, arbitrii scilicet libertas et potestas, in quam rem ea substantia homini accomodata est, quae hujus status esset, adflatus Dei, utique liberi et suae potestatis. Hauschild (Gymnas.-Progr. 1881 zu dem Worte *αὐτοεξούσιον*) läſst Tertullian unterscheiden zwischen »Wahlfreiheit« und »Handlungs-Aktionsfreiheit«. Recht hat er in der Bemerkung, »daſs die steten Wiederholungen und umschreibenden Erklärungen (liberi arbitrii et suae potestatis etc.) jeden Zweifel über die richtige Auffassung des Begriffes »Willensfreiheit« verscheuchen, und diesen für die christliche Seelen- und Sittenlehre so wichtigen Begriff in das rechte Licht setzen sollten«, wenn man auch nicht zugeben kann, »daſs der Begriff der Willensfreiheit bis dahin bei den Heiden nicht Geltung gehabt habe und erst auf christlichem Boden erwachsen sei«. (Vgl. Zeller II, 1. 851 ff., II, 2. 599 ff., wo gezeigt wird, daſs bei Plato und Aristoteles der Begriff der Willensfreiheit als »Wahlfreiheit« sich findet; allerdings fiel es bei der Spaltung des Seelenlebens beiden schwer, dieselbe zu begründen.) Tertullian hat es vor allem mit dem Determinismus der Gnostiker und Marcions zu thun. Ihnen und auch der Stoa gegenüber war er genötigt, den Begriff der Willensfreiheit möglichst scharf zu betonen und zu formulieren.

Grundlos und unrichtig ist dagegen die andere Bemerkung Hauschilds, Tertullian habe Gott bloſs die »Aktionsfreiheit« im Gegensatz zur »Wahlfreiheit« zugeschrieben, was aus adv. Herm. zu begründen versucht wird. Im Kampf gegen Hermogenes hat Tertullian es zunächst nicht mit der Freiheit Gottes, sondern mit der Schöpfung aus der Materie und dem Ursprung des Bösen aus letzterer zu thun. So weit die »Freiheit« Gottes in Betracht kommt, zeigt er, daſs Gott in seinen Werken nicht gegen sich selbst handeln kann und aus einer bösen Materie nicht schaffen konnte (8. 9. 10). Was Tertullian von der Freiheit Gottes ausschlieſst, ist der Mangel, welcher der menschlichen anhaftet, weil sie endlich ist (adv. Marc. II, 9). Will man dies mit »Aktionsfreiheit« bezeichnen, so ist der Ausdruck (schon miſsverständlich in sich) ganz falsch, wenn man die »Aktionsfreiheit« in Gegensatz zur »Wahlfreiheit« setzt. Auch hier ist der Gedankengang Tertullians derselbe, wie wir ihn schon öfters bei seinem Schluſs aus dem Geschöpf auf den Schöpfer hervorgehoben haben. Alle Vollkommenheit befindet sich in Gott, nach seinem

mochte, auszuschliefsen, sagte er: »Gott habe mit seinem Vorherwissen und seiner Allmacht, kraft deren er habe einschreiten können, an sich gehalten.«[1] Man finde doch nicht in einer solchen Redeweise eine »Selbstbeschränkung Gottes«, eine »Passibilität des göttlichen Urwesens«[2] ausgedrückt, wo doch Tertullian klar genug sagt, dafs die Präscienz Gottes sich ganz auch auf den Fall des Menschen und den Mifsbrauch seiner Freiheit erstreckte und denselben in den Weltplan aufgenommen hatte. Der Sinn seiner Ausdrucksweise wird durch das Vorhergehende und Nachfolgende dahin bestimmt, dafs, wenn Gott die Anwendung der Freiheit verhindert hätte, er mit seinen sonstigen Eigenschaften, seiner Weisheit und Treue in Widerspruch geraten wäre, da er vernichtet hätte, was er gegeben hatte. Eine derartige Unbeständigkeit widerstreitet dem göttlichen Wesen, einen derartigen Widerspruch läfst seine Weisheit nicht zu, die das freie Wesen nach seiner Natur regiert und die gegebene Freiheit nicht wieder aufhebt.[3] Was Tertullian ausdrücken will, unterscheidet sich dem Sinne nach nur wenig von dem, was die Schule durch die Unterscheidung zwischen potentia Dei absoluta und ordinata bezeichnet.

Die Willensfreiheit ist sodann bei Tertullian nicht ein leeres Vermögen, eine blofse indifferentia passiva, wie die Pelagianer sie später faísten. Die Seele hat nicht die blofse Bestimmung oder die blofse Empfänglichkeit für eine ihrem Charakter als Bild Gottes entsprechende Güte, sondern ihre Willenskraft

---

Wesen und ohne Unvollkommenheit. So ist die Wahlfreiheit des Menschen nur unvollkommenes Abbild der göttlichen, wie er ausdrücklich (adv. Marc. II, 6) hervorhebt . . imago et similitudo Dei utique liberi et suae potestatis. Wenn nun von der imago die Wahlfreiheit ausgesagt werden mufs, dann kommt sie dem Urbild ganz besonders zu. Libertas Deo competit, non necessitas.

[1] Adv. Marc. II, 7.

[2] Neander a. a. O. S. 419, auch Hauschild. »Gott trat von seiner Freiheit zurück« (S. 73).

[3] Adv. Marc. II, 7. Si enim intercessisset (Deus), rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat, und dann könnte Marcion ihm zurufen: O Dominum futilem, instabilem, infidelem . . . Eligat, ubi semetipsum erroris notet, in institutione, an in rescissione. Nonne tunc magis deceptus ex impraescientia futuri videretur, cum obstitisset, et quod quasi ignorans, quomodo evasurum esset, indulserat, quis non diceret? — Quid tam dignum Deo quam gravitas, quam fides institutionum qualiumcunque.

ist eine lebendige Kraft, die vermöge ihrer Einrichtung auf das Gute hingerichtet ist. Die radikale Macht, das Gute zu wollen, gehört dem Willen wesentlich zu, und in ihr besteht die Ebenbildlichkeit mit der göttlichen Freiheit. Die aktuelle Güte ist nur die Frucht, auf welche die gegebene habituelle Güte hinzielt, und die sittliche Vollendung besteht in einer Entwicklung und Bethätigung der von Gott gegebenen Güte. Diese zur Entfaltung zu bringen, bezweckte das Gesetz. Die Naturanlage ist gemäfs dem guten Veranstalter gut, und alles, was die Seele kraft ihrer Institution besitzt — und dazu gehört das Willensvermögen — ist gut (forma status). Zum Wesen des Guten gehört es, dafs es freiwillig geübt werde, aber um es üben zu können, hat der Mensch die innere Wurzel und den inneren Trieb, der zwar geschädigt, aber nicht ausgelöscht werden kann. Die Entscheidung neigt der ursprünglichen Einrichtung zu, ohne ihr sklavisch unterworfen zu sein. So ist der Mensch auch seiner Freiheit nach Ebenbild Gottes.[1] Seiner Substanz und seinen Kräften nach ist er für die Unversehrtheit eingerichtet.[2] Die Sünde ist gegen die Naturanlage und ihren Einrichter (adversus institutorem — perversa administratio).[3] Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man den Begriff der sittlichen Freiheit, wie ihn später Anselmus gegeben hat: potestas servandi, prosequendi et exsequendi rectitudinem acceptam[4] bei Tertullian schon klar ausgesprochen findet. Diese positive potestas ist aber mit einem Mangel behaftet, der aus der Endlichkeit entspringt und das Böse möglich macht (potestas deficiendi a rectitudine). In letzterem Moment liegt nicht die Ebenbildlichkeit mit Gott, sondern jene exilitas, »vermöge welcher das Bild das Original nicht erreicht«.

Mit dem Begriff der Freiheit hängt der des Gesetzes zusammen. Letzteres ist ein Ausfluſs des göttlichen Willens, der Ausdruck der Verpflichtung zum Guten und eine Stütze der wahren Freiheit. Seinem Zwecke gemäfs hatte Tertullian gegen Marcion nur das positive göttliche Gesetz (das Prüfungsgesetz) zu verteidigen. Das in die Natur hineingelegte Gesetz (Natur-

[1] Vgl. hierzu die vorher S. 186—189 citierten Stellen.
[2] De spect. 2. [3] De spect. 2.
[4] Vgl. Scheeben, Dogm. II, S. 211.

gesetz) hat er aber sonst des öfteren betont.[1] Als Vernunftwesen hat der Mensch den Ruhm, ein Gesetz zu empfangen, um durch die vernünftige Freiheit in Schranken gehalten zu werden.[2] Das Gesetz schliefst deshalb »die Freiheit nicht aus, sondern dient zum Erweise derselben«. Es ist Ausfluſs der Güte Gottes, weil durch dasselbe Gott die vernünftige Kreatur zu sich als ihrem Endziele hinziehen, »die Schwäche der Seelensubstanz unterstützen und die Freiheit des Urteils leiten wollte«.[3]

Die Entscheidung des Menschen ist thatsächlich gegen Gottes Willen erfolgt. Gott trifft keine Schuld bei dieser Entscheidung; er ist in keiner Weise Urheber des Bösen. »Aber wie konnte er das Böse zulassen, das gegen ihn geschah?« so lautete der Einwurf der Marcioniten, welche aus dieser Zulassung des Bösen Veranlassung nahmen, an den Vollkommenheiten des Schöpfergottes zu rütteln. Bündig, voll und ganz befriedigend ist die Antwort Tertullians. Im Vorhergehenden ist sie schon teilweise gegeben. Deuten wir die Hauptgesichtspunkte an:

a) Die Freiheit war eine Gottes würdige That und durch die Idee des Menschen gefordert. Mit der Ausstattung war dem Menschen selbstverständlich die Anwendung der Freiheit zugestanden. Gott konnte und wollte die einmal gegebene Freiheit nicht wieder aufheben; denn

b) Gottes Macht ist nicht Willkür und seine Güte nicht Unvernunft. Es widerstreitet der planmäfsigen, weisheitsvollen und beständigen Regierung Gottes, die Sünde, des Menschen freie That, durch einen Eingriff seiner Allmacht in die Menschenrechte zu verhindern.

c) Die Gabe der Freiheit war zugleich eine Aufgabe; denn so erfordert es die Natur eines endlichen Wesens, das sich erst sittlich vollenden soll. Der Zweck dieser Gabe war gut, Gottes und des Menschen würdig.[4]

---

[1] De cor. mil. 6. Adv. Marc. V, 25.

[2] Adv. Marc. II, 5; II, 4. Sed et quam arguis legem ... bonitas erogavit, consulens homini, quo Deo adhaereret .... ut solus homo gloriaretur, quod solus dignus fuisset, qui legem a Deo sumeret, utque animal rationale intellectus et scientiae capax, ipso quoque libertate rationali contineretur, ei subjectus, qui subjecerat illi omnia.

[3] Vgl. adv. Marc. II, 4. 6. 9.

[4] Vgl. adv. Marc. II, 4—9.

d) Gott hat auch das Böse, welches er vorherwuſste, mit allen seinen Folgen in seinen Weltplan aufgenommen und es dem Guten dienstbar gemacht. So erstrahlt im hellsten Lichte seine Weisheit und Güte und dazu seine Langmut, Würde und Beständigkeit, womit er aller seiner Einrichtungen wartet. »Er hat dem Kampfe Spielraum gelassen, damit der Mensch kraft derselben Willensfreiheit seinen Gegner (den Teufel) zu Boden strecke, durch welche dieser ihn niedergeworfen hatte, und so den Beweis liefere, daſs die Schuld sein und nicht Gottes war, damit er in würdiger Weise durch einen Sieg sein Heil wiedererlange, damit der Teufel um so bitterer von dem besiegt und gestraft werde, den er früher niedergeworfen hatte, und damit endlich Gottes Güte um so klarer erkannt werde.«[1]

e) Auch das Prüfungsgebot, das Gott dem Menschen gab, ist aus derselben Güte und Weisheit hervorgegangen, wie die Freiheit des Willens.[2] Der Mensch sollte Gott anhangen und nicht seinen eigenen Dienern, den Tieren, gleichstehen, die sich gleichsam selbst überlassen sind. Diese sind unfrei, er ist frei.[3] Er sollte dem unterworfen sein, der ihm alles unterworfen hatte, und als der Stärkere auch gegen das Böse auftreten, als freies Wesen und eigener Herr.[4] Strauſs hätte auf seinen trivialen Einwurf[5] gegen das Prüfungsgebot, welcher nicht geistreicher ist als das »in controversias torquere«[6] der Marcioniten, die Antwort schon in der schlagenden Widerlegung finden können, welche Tertullian dem Marcion zu teil werden läſst.

Nach allem, was Tertullian über den freien Willen lehrt, kann man es von vornherein erwarten, daſs er einer gratia invincibilis ebenso wenig das Wort redet, als er von einer corruptio naturae etwas wissen will, welche die Sünde zur Notwendigkeit macht.[7] Eine zwingende Gewalt über den freien Willen kennt

[1] Adv. Marc. II, 10. [2] Vgl. l. c. 4—9. [3] II, 4.
[4] Adv. Marc. II, 4. 6.
[5] Glaubenslehre II, S. 27. »Nicht Gott, der als Urgeist sich zu dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeiste geistig und liberal verhält, sondern nur ein brutaler Subalterne, der sich in der Imperiosität gegen seine Unterthanen gefällt, könnte ein solches Gebot gegeben haben.« Vgl. Hettinger: Apologie des Christentums 3. Bd. S. 397.
[6] Adv. Marc. II, 4. [7] De exhort. cast. 2.

Tertullian nicht, ja ein Einwirken Gottes auf eine freie Natur in einer die Freiheit aufhebenden Weise wird von ihm als Gottes unwürdig zurückgewiesen. Wie die Stelle de an. 21 »vis divinae gratiae potentior utique natura habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem« zu verstehen sei, ist früher nachgewiesen worden.[1] Sie richtet sich gegen die Valentinianer, welche, die Unveränderlichkeit der Natur postulierend, von einer Erneuerung des Menschen gar nichts, oder nur in beschränktem Maſse etwas wissen wollten. Gerade an genannter Stelle ist das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit durch den Zusatz: »quoquo vertitur, natura convertitur«, und gegenüber einem mit Naturnotwendigkeit sich entfaltenden geistigen Prinzip der Valentinianer die Freiheit des Willens betont: »Inesse nobis τὸ αὐτεξούσιον naturaliter jam et Marcioni ostendimus et Hermogeni«. So sehr der Geist des Montanismus geneigt war, eine Allgewalt des Göttlichen zu behaupten und dem Menschen Passivität zuzuerkennen, so hat doch Tertullian eine absolute Passivität des Menschen in seiner sittlichen Vollendung auch unter dem Einfluſs der Gaben des Parakleten nie gelten lassen. Höchstens kann man von einer reinen Passivität in der Gabe der prophetischen Inspiration oder sonstiger auſserordentlichen Charismen sprechen.[2] De exhort. cast. 2 hebt er »den Willen als Hebel der sittlichen Entwicklung hervor«,[3] und alles wird abgewiesen, was den Willen als unfrei hinstellen oder eine Entschuldigung für die Sünde sein könnte. Auch de monog. 14, ganz im montanistischen Geiste gehalten, werden die auf Grund gesteigerter Erleuchtung des hl. Geistes gesteigerten sittlichen Anforderungen durch die Hingabe des freien Willens mitbedingt. »Derjenige, welcher das Prinzip der Gnade so stark hervorhebt, hat sich zugleich gegen ein unbedingtes Wirken derselben nachdrücklich ausgesprochen.«[4]

Keineswegs ist es aber gerechtfertigt, wenn Hauschild[5] meint, Tertullian habe bloſs eine mittelbare Einwirkung der göttlichen Gnade (durch Gesetz, Drohung u. s. w.), also bloſs eine moralische gekannt, eine unmittelbare dagegen geleugnet. Für eine solche Behauptung findet sich gar kein Grund, am allerwenigsten

[1] Vgl. § 11 S. 127, 128.
[2] Vgl. § 14 S. 137 f.
[3] Neander a. a. O. S. 223.
[4] Neander a. a. O. S. 257.
[5] A. a. O. S. 74.

in der aus de an. 21 citierten Stelle, wo gerade betont wird, dafs die Gnade den Menschen durch ihre Einwirkung innerlich umgestaltet, aus dem »schlechten Baum« einen »guten« macht.

§ 17. Die Seele als Herrscherin.

Auf der Wahlfreiheit beruht eine andere natürliche Einrichtung der Seele, nämlich die in ihrem Wesen niedergelegte Bestimmung, die Beherrscherin der Dinge dieser Welt zu sein.[1] Als Bild und Gleichnis Gottes ist sie gleichsam die Repräsentantin Gottes auf dieser Welt. Zur vollendeten Ausübung dieser Herrschaft ist ihr der Leib mit seinen Organen gegeben.[2] Ist die Herrscherwürde ihr als gottähnlich angeboren, so manifestiert sich dieselbe durch ihre vernünftige Willensfreiheit, und so setzt die Herrschaft über andere Dinge die Herrschaft über sich selbst voraus.[3] Tertullian spricht ganz im Geiste der Offenbarung, welche ebenfalls aus der Herrscherwürde der Seele die Gottebenbildlichkeit derselben hervorleuchten läfst. Diese Herrschaft zeigt sich darin, dafs alle Dinge dieser Welt freigewollte Mittel des Genusses für den Menschen werden, zugleich aber mit vollem Bewufstsein des Wertverhältnisses als Mittel benutzt und der höheren sittlichen Ordnung dienstbar gemacht werden.[4]

[1] De an. 22. dominatricem. — Dedimus illi dominationem rerum. Vgl. adv. Marc. II, 4.

[2] De res. carn. 7. Ipsius dominationis compotem (carnem) praestat... Universa per carnem subjacent animae. De cor. m. 5. De spect. 2.

[3] Vgl. adv. Marc. II, 6. [4] Vgl. adv. Marc. II, 3–6. De spect. 2.

Zweiter Abschnitt.

Das Verhältnis von Seele und Leib.

§ 18. Die Bestandteile der menschlichen Natur.

Es ist ein glänzender Vorzug der patristischen Anthropologie, daſs sie, unter wesentlicher Mithülfe der Offenbarungslehre, die Natureinheit des Menschen erkannt und aus den Thatsachen der menschlichen Lebenserscheinungen nachgewiesen hat. Dabei wurden die Resultate der alten Philosophie benützt und wo nötig verbessert. Bei Tertullian finden wir eine tiefe Erkenntnis der Einheit des Menschenwesens. Er wird so zu sagen nicht müde, in den verschiedenartigsten sprachlichen Wendungen das Einheitsverhältnis der Bestandteile der menschlichen Natur zu betonen. Um so weniger ist es aber auch erlaubt, an einzelne, mehr ungenaue Ausdrücke sich zu klammern, einige Züge zu kritisieren und das Gesamtbild zu vergessen.[1]

---

[1] Die Belege für die einmütige Lehre der Kirchenschriftsteller in diesem Punkte siehe: Katschthaler: Zwei Thesen für das allgemeine Konzil. Thumann: Bestandteile des Menschen und ihr Verhältnis. Schwane a. a. O. § 52 ff. Heinrich: Dogmatik, 6. Bd. § 295 und die daselbst angegebene Litteratur. — Zu einer falschen Deutung ihrer Lehre hat die Nichtberücksichtigung des Umstandes viel beigetragen, daſs unter »spiritus« der hl. Geist als Prinzip des übernatürlichen Gnadenlebens zu verstehen ist (so bei Huber: Philosophie der Kirchenväter, u. Siebeck a. a. O. IV. Absch.). Unbegreiflich ist es auch, wie Harnack schreiben konnte (Dogmengesch. II, S. 133): »Die Auffassung, daſs der Mensch ein Mikrokosmos sei — die einzige, welche eine zusammenhängende, der originistischen Lehre formell ebenbürtige Theorie einschlieſst — muſste eine bloſse Theorie bleiben, da die ihr entsprechende Ethik die letzten Ziele der herrschenden Theologie nicht für sich hatte.« ... »Der alte platonische Gegensatz von Geist und Leib ist von den Vätern ziemlich allgemein beibehalten worden.« — (Weshalb ist denn aber die originistische Anthropologie ziemlich allgemein als falsch verworfen worden?)

Leib und Seele sind die Bestandteile der menschlichen Natur. Tertullian kennt nur diese zwei. Von einem Mittelglied zwischen Leib und Seele, von einer Dreiteilung in Leib, Seele und Geist ist bei ihm keine Rede. Zum Beweise hierfür kann man, wie auf andere zahlreiche Stellen, so auf die ganze Schrift de res. carn. verweisen, welche fast Kapitel für Kapitel diese Wahrheit ausspricht oder voraussetzt. Auch erinnere man sich nur der früher dargelegten Erörterung über das Verhältnis von »anima« und »spiritus« und der Widerlegung der Trichotomie der Gnostiker, und man wird anerkennen müssen, dafs Tertullian von einer Dreiteilung der Natur des Menschen nichts wissen will.[1] Es ist kaum nötig, hervorzuheben, dafs Leib und Seele als zwei substantiell verschiedene Teile des Menschenwesens gefafst werden. Ihrer Herkunft, ihrer Wesenheit

— »Das Mönchtum und die eschatologische Aussicht auf Vergottung« sollen Proben sein, »wie tiefgehend die dualistische Ansicht die praktischen Anschauungen bestimmt habe, während die theoretischen Lehren über das Wesen des Menschen mit einem tiefen Widerspruch behaftet blieben und infolge des Biblicismus zwecklos und wüst geworden sind«. — Es ist ein klägliches Mifsverständnis, wenn man die Darstellung der Kirchenväter über den Widerstreit zwischen den Strebungen einer und derselben menschlichen Seele in Bezug auf verschiedene Objekte, einen Widerstreit, welchen sie aus der Natur des Menschen wie aus der durch die Sünde eingetretenen Verwundung der Natur herleiteten, so charakterisiert, als ob sie den alten platonischen Gegensatz erneuert hätten. Der von Harnack genannte Dualismus ist schon von den ersten Kirchenschriftstellern, welche sich mit anthropologischen Fragen beschäftigten, auf das eingehendste bekämpft worden. Schon das Dogma der Inkarnation und der Auferstehung des Fleisches drängten dazu. Wir glauben für Tertullian, selbst in seiner montanistischen Periode, den evidenten Nachweis zu führen, dafs er den gesunden, vor der Vernunft allein zu rechtfertigenden Dualismus verteidigt hat, welcher den Unterschied zwischen Geist und Körper, zwischen geistiger und körperlicher Thätigkeit voll und ganz bestehen, anderseits aber beide für einander sein läfst und die Verschiedenheit nicht zur vollen Gegensätzlichkeit steigert. Wer darin einen »tiefen Widerspruch« findet, der mufs den Menschen selbst als einen »tiefen Widerspruch« bezeichnen und ihn zu einem »Monstrum« stempeln, wie die Manichäer und Gnostiker es thaten. Letzteres wollten aber die Kirchenschriftsteller nicht; sie suchten vielmehr — wenige ausgenommen — der ganzen Wesenheit des Menschen und der Stellung desselben als des einigenden Bandes zwischen Körper- und Geisterwelt gerecht zu werden.

[1] Wenn Ludwig (Tertullians Ethik S. 14) schreibt: »Nicht aus Körper und Seele besteht der Mensch, sondern aus Körper, Seele und Geist« und

und ihren Wesenseigenschaften nach sind sie verschiedene Substanzen. Totus homo ex utriusque substantiae concretione . . . qui nisi totus, utique non vixerit . . . Vita per tot substantias dispungenda (im Gerichte), per quod et functa est.[1] Der Mensch ist Körper und Seele; für Gläubige und Ungläubige giebt es keine andere Form als Leib und Seele.[2] Cum dividit (die Offenbarung in Bezug auf die Konstitution der menschlichen Natur Christi) carnem et animam, duo ostendit . . . salvus et numerus duarum substantiarum in suo genere distantium.[3] Es genügt, auf diese Stellen zu verweisen, um zu erkennen, welche Kühnheit der Interpretation dazu gehört, bei Tertullian nur einen »graduellen« Unterschied zwischen Seele und Leib zu finden, wie Siebeck es thut,[4] um dann ein »deutliches Zurückgehen auf diejenige Ausbildung des Pneumabegriffes zu konstatieren, derzufolge dasselbe nach seiner verfeinerten Beschaffenheit das angemessene Erklärungsmittel für den Zusammenhang von Sinnlichem und Geistigem ist«.

---

hierfür de test. an. 6, de spect. 13 citiert, so ist an den betreffenden Stellen, wie in allen Schriften Tertullians, keine Spur von Grund für eine solche Behauptung zu finden. Wenn er de an. 10 citiert und behauptet: »Die Seele verhält sich zum Geiste, wie der Tag zum Lichte«, so hat er das ganze Kapitel nicht verstanden und nicht einmal bemerkt, dafs »spiritus« daselbst mit »Atem« zu übersetzen ist. Hauschild, auf den er sich beruft, sagt das gerade Gegenteil. Ebenso unbegründet ist es, wenn Ludwig sagt, Tertullian habe die Dreiteilung in seiner montanistischen im Gegensatz zu seiner früheren Zeit gelehrt. Die Schriften der montanistischen Periode enthalten gerade die klarsten Belege für die Zweiteilung.

[1] De res. carn. 14. [2] Vgl. l. c. 32. 35. 53 u. s. w.

[3] De carne Christi 13.

[4] A. a. O. 371. Wie verworrene Ansichten an den Tag treten, wenn man einen »Zusammenhang«, eine »Abhängigkeit« künstlich herstellen will, beweisen die Ausführungen desselben Verfassers (148 ff.) über den »Pneumabegriff« der Hebräer und des Christentums. Der Pneumabegriff des Christentums soll nichts anderes sein als eine »Fortbildung« des Pneumabegriffes der stoischen Philosophie nach der »immateriellen, rein spiritualistischen Seite« hin, während er in der Stoa von der »hylozoistischen Auffassung nie ganz losgekommen sei«. Diese Fortbildung im Sinne der christlichen und überhaupt der modernen Anschauung soll infolge der Berührung des griechischen Gedankenfortschrittes mit der hebräischen Vorstellung vor sich gegangen sein. Nach alttestamentlicher Vorstellung sei das Pneuma »eine zwischen Gott und der Welt halb physisch vermittelnde Potenz» u. s. w. — Unter den Beweisen für diese Synthese, welche das Christentum aus alttestamentlichen,

Von dem Pneumabegriff, wie ihn die Entwicklung der griechischen Philosophie in der Stoa gezeitigt hat, in seiner Applikation auf die Konstitution der Körperwelt oder des ganzen Alls oder von einem durch diesen unbestimmten Stoff vermittelten Zusammenhang zwischen Gott und der Welt, zwischen Seele und Leib findet sich bei Tertullian keine Spur. Man kommt zu solchen Behauptungen, wenn man sich die Geistesthätigkeit eines Kirchenschriftstellers nicht anders vorstellen kann oder will, denn als das einfache Aufnehmen eines den subjektiven Gemütsstimmungen zusagenden griechischen Systems und als die »Verbrämung« desselben mit christlichen Ausdrücken auf Grund biblischer Vorstellungen.

§ 19. Die Natureinheit des Menschen.

Die Bedeutung des menschlichen Leibes.

Leib und Seele sind zur Einheit der Natur verbunden und bilden in dieser Vereinigung das einheitliche Menschenwesen. Mit der gröfsten Klarheit und Bestimmtheit finden wir diese Wahrheit bei unserm Schriftsteller ausgesprochen und aus

---

platonischen, stoischen und philonischen Vorstellungen — ein nichts weniger als widerspruchsloses Gebilde — gemacht haben soll, figuriert auch »die Ausgiefsung des hl. Geistes in der Apostelgeschichte« als »eine bis auf wenige Spuren und Anklänge verblafste Anlehnung an griechische Gedanken«, sodann die »Herabkunft desselben hl. Geistes in Gestalt einer Taube im Johannesevangelium«; die Mitteilung desselben durch »Hauchen«; der Gegensatz des »Geistes« zum »Fleische«, »worin der frühere Gegensatz des Pneuma zu den festen Teilen des Organismus nachzuklingen scheint«. (!) Durch die fortgesetzte Vergeistigung erscheint dann das Pneuma auf dem Boden des Supernaturalismus zuletzt als »ein mystisches Prinzip«. Geradezu erschütternd wirkt die Entdeckung, »dafs dem allem entsprechend die Verbindung zwischen dem menschlichen und göttlichen Geiste nicht mehr durch physische oder dem physischen analog gedachte Zusammenhänge« — Luftströmungen —, »sondern auf dem Wege des Glaubens, den kein materielles Medium, Luft u. dgl. zu ersetzen imstande ist, vermittelt werde«. — Solche Ausführungen und »Fortbildungen« sind allerdings Luftgebilde, die kaum noch überboten werden können. Selbst Harnack a. a. O. I, 84. 85 erkennt unumwunden an: »Die Verweisung auf Philo und den Hellenismus reicht hier (bei den johanneischen Schriften) gar nicht aus, da sie nicht einmal die Aufsenseite des Problems befriedigend erklärt.« »Mit dem Pneuma der griechischen Philosophie haben die Offenbarungsschriften nur den Namen gemein.«

der Einheit des Wirkens und der gegenseitigen Abhängigkeit der Teile von einander bewiesen. Weder die Seele ist der Mensch, noch der Leib; sondern der Mensch ist eine concretio beider Substanzen. Als ein Wesen dieser Art ist er von Gott gedacht; die Seele ist für den Leib und dieser für jene; qui (homo) nisi totus utique non vixerit.[1] Der Leib ist nicht bloſs der Aufenthaltsort für die Seele: nein, die Seele ist dem Leibe «eingesäet« und zu so innīger Verbindung mit ihm vermischt, »daſs man zweifeln könnte, ob der Leib der Seele, oder die Seele dem Leibe als Träger diene, ob das Fleisch der Seele, oder die Seele dem Fleische gehorche«.[2] Ja, »der Lehm konnte schon Mensch genannt werden (Gen. 2, 7), ehe er mit der Seele verbunden war«.[3] Mit letzterem Satze will Tertullian nicht sagen, daſs der Leib vor der Beseelung schon Mensch gewesen sei, sondern möglichst scharf betonen, daſs derselbe als Teilsubstanz des Menschen gebildet wurde,[4] und daſs der leibliche Bestandteil so wesentlich zum Menschen gehört, daſs »alles, was für den Menschen in Aussicht genommen ist, nicht der Seele allein, sondern auch dem Fleische zukommt«.[5] Nicht als etwas Accidentelles kommt der Leib zur Seele hinzu, als ob diese schon für sich vollendete und abgeschlossene Wesenheit sei; er ist nicht bloſs ein Instrument, das die Seele gebraucht (instrumentum, quod aliunde in usum venit), nicht eine materia extranea a substantia hominis, sondern er gehört mit zur Natur des Menschen (de communione naturae).[6] Die Vereinigung hat Tertullian sodann nicht in der Weise gedacht, daſs eine Verwandlung der einen Substanz in die andere stattfände; die Unmöglichkeit einer solchen Verwandlung hat er den Doketisten gründlich bewiesen; die Einheit resultiert vielmehr aus der Verbindung. Der Mensch ist »carnis animaeque textura«;[7] diese beiden »Schwestersubstanzen« bilden ein einheitliches Kompositum, »duo unum efficiunt«.[8] Diese

[1] De res. carn. 14. Vgl. de res. carn. 5—10. [2] L. c. 7.
[3] L. c. 5. Adv. Marc. I, 24. [4] De res. carn. 5.
[5] L. c. [6] L. c. 16. [7] L. c. 34.
[8] De poen. 3 . . . cum ex hac duplicis substantiae congregatione confectus sit, non aliunde delinquit, quam unde constat. Sed non eo inter se differunt, quod corpus et spiritus duo sunt, alioquin eo magis paria sunt, quia duo unum efficiunt.

Auffassungsweise von der Natur des Menschen trägt und stützt seine ganze Argumentation für die Auferstehung des Leibes. Wir werden »der menschlichen Natur wiedergegeben«;[1] diese aber besteht aus dem einheitlichen Kompositum von Leib und Seele; dieselbe Anschauungsweise beherrscht sein mit scholastischer Schärfe geschriebenes Werk über die Realität der ganzen menschlichen Natur Christi; in schlagender Beweisführung wird der Satz der Doketisten widerlegt, der menschliche Leib Christi sei ein Phantasma oder ein vom Himmel gekommener Erscheinungsleib gewesen und könne mit dem »Leibe der Engel« in Parallele gesetzt werden. Der »Leib« der Engel ist keine »caro propria«; er gehört nicht zum Wesen des Engels.[2] Es verdient gewifs hervorgehoben zu werden, wie Tertullian durch diese Auffassung der menschlichen Natur auch vor der griechischen Philosophie sich auszeichnet, und wie er den stoischen Monismus ebenso vermeidet wie den platonischen Dualismus. Dadurch, dafs er die einheitliche menschliche Seele mit allen ihren Anlagen, den νοῦς nicht ausgenommen, in den Körper eingesät sein läfst, um mit ihm das Eine Menschenwesen auszumachen, erhebt sich seine Auffassung selbst über die des Aristoteles, wenn diejenigen recht haben, welche die Lehre dieses Philosophen über den νοῦς ungünstiger deuten. Es wird gleich gezeigt werden, wie diese Erkenntnis der Einheit des Kompositums trotz der substantialen Verschiedenheit der Komponenten ihm den Weg gebahnt hat zum vollen Verständnis der menschlichen Lebensthätigkeiten in ihren verschiedenartigen Entfaltungen.

Wir finden sodann bei Tertullian im Zusammenhang mit der Erkenntnis der Stellung des ganzen Menschenwesens in dem Kosmos der göttlichen Werke eine in jeder Beziehung untadelhafte und erhabene Auffassung von der Würde und Erhabenheit des leiblichen Bestandteiles; wo er diese schildert, erhebt sich seine Darstellung zu dichterischem Schwunge. Die Bedeutung des Leibes für die Entwicklung der Menschennatur, besonders auch die ethische Bedeutung und Würde desselben hat er nicht

[1] De res. carn. 57.

[2] De carn. Chr. 6. Vgl. de an. 38 u. 40. Neque ita caro homo tamquam alia vis animae et alia persona, sed res est alterius plane substantiae et alterius conditionis.

im mindesten verkannt. Den häretischen Ansichten gegenüber, »durch welche die richtige Meinung in betreff des Fleisches wankend gemacht wird, mufs notwendig die Stellung und Würde des Fleisches gesichert werden dadurch, dafs durch Lob der Tadel vertrieben wird«.[1] Die Häresieen, welche theoretisch das Fleisch herabsetzen, um einer praktischen Lebensansicht zu huldigen,[2] welche das Fleisch lieb hat, nötigen ihn, »den Rhetoren zu machen, so gut wie den Philosophen«.[3] Es ist wahr, Tertullian hat in seiner späteren Zeit einseitige Konsequenzen gezogen und übertriebene sittliche Anforderungen gestellt, aber auch andere haben das Unglück gehabt, dafs sie unrichtige Folgerungen gezogen haben, wo ihre Prinzipien doch wahr waren. Bei Tertullian ist es gewissermafsen Mode geworden, nur die Auswüchse ins Auge zu fassen und nach diesen den ganzen Mann zu charakterisieren. So schreibt man dann leichtfertig den Satz hin: »Der Tertullianische Christ sei ein auf einer Bestie reitender Engel.«[4] Wenn auch Tertullian in seinen rigoristischen Schriften in der Einseitigkeit des ethischen Standpunktes sich gefällt, wie dieses mit dem montanistischen Spiritualismus zusammenhängt, wenn auch eine »falsche Weltverachtung« sich bei ihm kundgiebt und bei diesem Standpunkte das »Christentum als Weltverklärungsprinzip« nicht durchdringt, so sucht er doch eine Berechtigung für seinen Rigorismus nie aus einer Geringschätzung des leiblichen Bestandteiles herzuleiten. Sein Prinzip: natura honoranda est[5] hat er nie verworfen.[6] Indem wir nun die Resultate des folgenden Paragraphen vorweg nehmen, wird es hier am Platze sein, die Hauptpunkte aus seiner rhetorischen Darstellung über die Würde und Stellung des Leibes in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung hervorzuheben, und dann mag man ehrlich urteilen, ob dieser Mann ein Verächter des Leibes sei und ob es wahr ist, »dafs er an eine Durchdringung des sinnlichen Lebens mit ideellem Gehalte nicht geglaubt, sondern jenes ganz

---

[1] De res. carn. 5. [2] De res. carn. 11. [3] L. c. 5.

[4] Überweg-Heinze II a. a. O.

[5] Man vgl. de res. carn. 4. 10. De carne Christi 4.

[6] Zudem ist der Unterschied zu seinen früheren Schriften offenbar. Vgl. Neander a. a. O. 286 ff.

in seiner Roheit gelassen habe, um es dann zu bekämpfen und zu verdammen«.[1]

Der Leib ist, weil von der Erde genommen, zwar ein Teil dieser Welt, der empirischen Körperwelt, aber durch die Art und Weise seiner Bildung durch Gott nicht mehr ein Teil, welcher dem Ganzen gleichsteht. Er ist opus Dei im Gegensatz zur Seele, die flatus Dei ist, aber ein Werk Gottes von besonderer Auszeichnung, vom höchsten Künstler in kunstreichster Weise gebildet.[2] Von feiner Ironie ist der Vergleich mit dem aus Elfenbein gebildeten Jupiter, »welcher der höchste Gott der Welt ist, non quia elephantus sed quia Phidias tantus«.[3] Schon durch diese seine Bildung ist dem Leibe ein Merkmal des Seins aufgedrückt, durch welches er edler ist als das, woraus er genommen, »wie das Gold Erde ist, weil von der Erde, und doch, seitdem es Gold ist, ein anderer Stoff, glänzender und edler als der Mutterstoff«.[4] Dies alles aber wird dem Leibe zu teil, weil er bestimmt war für die Seele, weil er als Teil des Menschenwesens gedacht und entworfen war. So ist der Leib keineswegs ein Grab, ein Gefängnis, welches die Seele an die Erde gefesselt hält, ein Gasthaus, wo sie sich nur vorübergehend aufhält, auch nicht einmal ein einfaches Werkzeug, dessen sie sich bedient, um sich zu offenbaren; sondern er ist ein Teil von unserm Selbst, mit dem die Seele ein Leben lebt, weil sie mit ihm ein Wesen bildet.[5] Das Fleisch ist zwar Staub, und es giebt unter den geschaffenen Dingen nichts Geringeres als diesen Staub, aber auch nichts Glorreicheres, weil Gott ihn bildete. In den Tiefen seines Wesens hat Gott sich Rat geholt, als er den Menschen bilden wollte.[6] Als Leib und Seele hat er ihn entworfen. So bildete er den Leib nach den Linien, die er im voraus entworfen (ingenii sui curam). Ja, bei

---

[1] Überweg-Heinze a. a. O. [2] De res. carn. 5. 6. Adv. Marc. II, 4.
[3] De res. carn. 6.
[4] L. c. Vgl. auch de carne Christi 9. Considera singulas qualitates (corporis), musculos ut glebas, ossa ut saxa . . . Aspice nervorum tenaces nexus ut traduces radicum, et venarum ramosos discursus ut ambages rivorum, et anugines ut muscos et comam ut cespitem et ipsos medullarum in abdito thesauros ut metalla carnis. (Der Leib ist ein Kompendium der sichtbaren Natur.)
[5] De res. carn. 16. [6] L. c. 6.

der Bildung desselben schwebte Gott noch eine höhere Vereinigung vor Augen, die seines Wortes mit der menschlichen Natur, und so wurde er angelegt auf den Idealmenschen Christus, ist nicht bloſs opus, sed et pignus.[1] Gott verabscheute es nicht, sich zur Erde niederzubeugen, um ihren Mutterstoff zum Meisterwerke zu gestalten. Habes limum de manu Dei gloriosum. Den Menschen hat er zum Herrn gemacht, die Seele zur Herrscherin durch den Leib; mithin ist der Leib der königliche Mittelpunkt seiner Wunderwerke, seiner Güte und Freigebigkeit, die er durch das Weltall zerstreut hat (liberalitatis suae haeres). Er steht aufrecht inmitten seiner Werke; er herrscht und regiert, schön und groſs wie eine Königin (molitionis suae regina). Aber was bewirkt diese Schönheit und Gröſse? Der Leib ist afflatus sui vagina. Hüten wir uns jedoch, zu meinen, die Seele sei im Leibe bloſs wie ein Schwert in der Scheide. Das Bild ist hier zu schwach, um die Verbindung des Leibes und der Seele genügend auszudrücken. Alles im Leibe ist Tod, Unbeweglichkeit und Ohnmacht ohne die Seele. Alles in der Seele bleibt unentwickelt ohne den Dienst des Körpers.[2] Der Leib leiht ihr seine Organe, um zu sehen und zu fühlen, ja um zu denken, zu handeln und sich mitzuteilen. Er ist wie ein Bett, in welches die Güter der Natur hineinflieſsen, um zur Seele zu gelangen. Oberflächlich betrachtet scheint er nur ein Werkzeug, eine Dienstmagd zu sein; tiefer betrachtet zeigt er sich als ein Gesellschafter, ein Mitarbeiter und Miterbe. Deshalb korrigiert Tertullian sein obiges Bild durch die Worte: »Ita caro, dum ministra et famula deputetur, consors et cohaeres invenitur.«[3]

Von der physischen und intellektuellen erhebt er sich zur religiösen und übernatürlichen Ordnung[4] und zeigt die Herrlichkeit des Staubes, der den Gnostikern ein Ärgernis, den Philosophen ein Kerker war.

Der Leib ist mit priesterlichen Funktionen bekleidet (religionis sacerdos). Er ist das Mittel, welches die Reichtümer der

---

[1] L. c. 6. 7. 9. [2] L. c. 5. 7.

[3] L. c. 7. 16. De an. 53. 58.

[4] De res. carn. 8. Et haec quidem de publica forma humanae conditionis in suffragium carni procuraverim. Videamus nunc de propria etiam christiani nominis forma.

Gnade durcheilen, um zur Seele zu gelangen, und durch welches die religiösen Bewegungen der Seele zu Gott gehen.[1] In der Menschwerdung ist die Erhebung des ganzen Menschen, deshalb auch des Leibes central vollzogen. Alles Fleisch leidet, stirbt in der Person des Erlösers, alles Fleisch ist auferstanden, neu belebt in ihm.[2] Durch die Menschwerdung ist der Leib soror Christi; durch die Einwohnung des hl. Geistes in dem connubium zwischen Gott und dem Menschen ist er Braut und Tempel des hl. Geistes.[3] In der übernatürlichen Gnadenordnung empfängt der Mensch durch sinnliche Zeichen die Gnade Gottes und die übernatürlichen Kräfte, deren Sammelplatz und Kanal der Leib ist.[4] So ist der Leib »der Pol, die Axe des Heiles« (caro salutis est cardo); in ihm erprobt sich auch jene übernatürliche Glaubenskraft, durch welche der Christ die Welt und den Tod überwindet (testimonii sui miles).[5]

§ 20. Die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib.

Die Seele ist es, welche den Leib belebt, welche ihn zum animalischen und zum menschlichen Leibe macht und ihm die Kraft giebt, in den Lebensthätigkeiten des Kompositums mitzuwirken. Sie ist es, die den Menschen als Wesen dieser Art konstituiert; im Kompositum ist sie die Herrscherin. Cum totum quod sumus anima sit, sine anima nihil sumus, ne homines quidem, sed cadaveris nomen.[6] Die Seele belebt demnach nicht einen schon fertigen Leib, als ob derselbe, auch abgesehen von der Information durch die Seele, ein abgeschlossenes Sein hätte; nein, sie erfaſst den materiellen Stoff bis in das Innerste. Die Seele ist keineswegs als ein Prinzip zu denken, welches von einem substantiell vollendeten Leibe aufgenommen wird, um in ihm und durch ihn Lebensthätigkeiten auszuüben, ebensowenig nimmt sie auf der anderen Seite dem körperlichen Element seine

---

[1] De res. carn. 8.

[2] De carne Christi 1 u. 25 in fin. De res. carn. 48.

[3] De res. carn. 8.

[4] L. c. Caro abluitur, ut anima emaculetur etc.

[5] L. c. 9 vgl. cap. 8. Sacrificia Deo grata . . jejunia, virginitas . . viduitas de bonis carnis Deo adolentur etc.

[6] De carne Christi 12. De test. an. 1. 6.

Materialität, sie ist vielmehr ein Prinzip, welches das materielle Substrat in eine neue Seinsweise erhebt. Der materielle Stoff »ist ganz in Fleisch aufgegangen durch den Hauch Gottes, eine Glut, welche imstande ist, den Lehm so auszudörren, daſs er zu einer andern Substanz wird« (in aliam qualitatem, in aliam speciem transit, et sui jam generis ac nominis).[1] Die Seele ist also das specifizierende Prinzip im Menschen. Ohne sie ist der Leib nicht mehr Leib, sondern cadaver.

Ist nun die Seele es, welche den Leib zum lebendigen Leibe macht, so teilt sie ihm auch die Kraft mit zur Teilnahme an und zur Mitwirkung in den Lebensthätigkeiten des menschlichen Kompositums. Die Seele ist spendendes Prinzip. Das sentire ist nicht ein Akt des Körpers allein; für sich allein ist der Körper eines sentire nicht einmal fähig. Die Seele verleiht ihm diese Kraft, und so ist infolge der Natureinheit der Körper pars ejus, qui sapit. Die Seele ist deshalb der eigentlich wirkende, der Leib der gehorchende Teil;[2] denn nulla proprietas hominis in choico.[3] Hat Tertullian damit die Seele als herrschendes und informierendes Prinzip betont, so kann er mit Rücksicht auf die innige Verbindung der Komponenten und die gegenseitige Abhängigkeit derselben wiederum sagen: »es könne zweifelhaft erscheinen, ob die Seele mehr dem Körper oder der Körper mehr der Seele gehorche.«[4] Denn auch die Seele empfängt vom Leibe. Zwar erwachsen ihr aus der Verbindung mit dem Leibe keine neuen Wesenseigenschaften (naturalia) — diese bringt sie vielmehr mit; — aber sie bedarf der Mitwirkung des Körpers zur Ausübung und Ausführung einer Reihe von Thätigkeiten; ja selbst die Entfaltung ihrer eigentümlichsten Energie setzt die körperlichen Funktionen als Vorbedingung voraus und somit »beruht die ganze Lebensthätigkeit der Seele auf dem Leibe, so daſs nicht leben für die Seele nichts anderes heiſst, als den Leib verlassen«.[5] Tertullian betrachtet eben alles Leben im Menschen als menschliches Leben, und so sehr er der Seele ihre eigene Thätigkeit zuspricht, so sehr ist er auch überzeugt, daſs der

[1] De res. carn. 7.
[2] De res. carn. 16; de test. an. 1. 5; de poen. 3; de an. 58.
[3] De an. 40. [4] De res. carn. 7. [5] L. c.

Mensch sich entwickelt als Mensch auf Grund seiner Natureinheit. Zu den klassischen Beweisstellen in dieser Beziehung gehören die capp. 15—17 de res. carnis. Tertullian kennt Thätigkeiten, welche der Seele allein angehören, die reinen Denk- und Willensakte, und er ist weit entfernt, wegen der vorbereitenden Mitwirkung des belebten Körpers die Gedanken und Willensentschlüsse auf dieselbe Stufe mit den sensitiven Funktionen zu stellen. Aber ein seelisches Prinzip, das bloſs denkt und dem Körper in einem abgeschlossenen Sein gegenübersteht, kann er nicht anerkennen. Nach seiner Auffassung ist es, um die Seele als Prinzip der Denkthätigkeit zu wahren, durchaus nicht nötig, von einer Trennung des Leiblichen und Geistigen zu reden. »Die Seele durchläuft dieses irdische Leben so wenig allein, daſs auch die bloſsen Gedanken nicht von der Gemeinschaft des Fleisches zu trennen sind.«[1] Numquam anima sine carne est, quamdiu in carne est. Nihil non cum illa agit, sine qua non est.[2] Der Leib kann sogar ein »Vermittler der Gedanken« genannt werden, wegen der engen Beziehung nämlich, in welcher das sensitive Leben zum intellektiven steht, und wegen der Bedeutung, welche das Herz als Sitz des *ἡγεμονικόν* hat.[3] Auf die treffende Beobachtung sei noch hingewiesen, daſs manche unbewuſste und unwillkürliche Äuſserungen (das Leuchten der Augen bei einem lebhaften Gedanken etc.) direkt und unmittelbar auf die innigste Einheit zwischen Geist und Fleisch hinweisen.[4] Solche körperliche Erregungen sind die unmittelbare Ausprägung dessen, was im Geiste vor sich geht,[5] inkarnierte Geistesthätigkeiten, Gedanken in specifisch menschlicher Gestaltung. Wir sehen somit, daſs Tertullian das Verhältnis von Leib und Seele sich nicht anders gedacht, als es später durch den Satz: *σὰρξ νοερῶς ἐμψυχομένη* seinen Ausdruck fand.

Sind nun Leib und Seele so innig verbunden, daſs sogar bei

---

[1] De res. carn. 15. In carne, cum carne et per carnem agitur ab anima, quidquid agitur in corde.

[2] L. c. [3] Siehe § 10e u. 15a, b.

[4] De res. carn. 15. Volutet aliquid anima, vultus operatur indicium, facies intentionum omnium speculum est.

[5] L. c. . . cogitatus quoque per carnem administrentur, qui per carnem dinoscuntur extrinsecus.

den ureigenen Thätigkeiten der Seele eine Mitwirkung des Körpers zuzugestehen ist und im Körper ein Reflex derselben erscheint, wie viel mehr tritt dann die Einheit beider hervor in jenen Thätigkeiten, welche sich ihrer Natur nach als solche darstellen, dafs sie ohne den Körper gar nicht denkbar sind, in jenen Lebensäufserungen nämlich, welche weder der Seele noch dem Körper als eigene zugeschrieben werden können, vielmehr von beiden als von einem verbundenen und geeinten Thätigkeitsprinzip zur Ausführung gebracht werden, dem perfecte sentire, perfecte agere, wie Tertullian sie nennt. Obwohl die der Seele zugeschriebene eigene Sensualität seine Auffassung in etwa getrübt hat, so hat er doch mit nur wünschenswerter Schärfe den Gedanken der einheitlichen Thätigkeit zum Ausdruck gebracht, besonders bei seinen Beweisführungen für die Auferstehung des Fleisches, das teilnehmen mufs an Lohn und Strafe, wie es teilhatte an den Werken. Es ist eben der ganze Mensch, die eine Person, welche handelt. Er berührt den Einwand, dafs der Leib, weil er keine Selbstbestimmung habe, auch nicht wie ein Diener und Genosse betrachtet werden dürfe, der, wenn auch im Auftrage, so doch kraft eigenen Willens handele und deshalb verantwortlich gemacht werden könne. Tertullian giebt dies teilweise zu; der Leib ist eben nicht alia vis animae et alia persona; er ist der Seele beigegeben ut instrumentum in officia vitae.[1] Anderseits aber leugnet er entschieden, dafs der Leib nur wie ein totes Instrument, wie ein Becher oder Schwert in Betracht komme. Ja, selbst bei der Anwendung solcher toten Werkzeuge wird das durch dieselben ausgeübte Verbrechen in gewissem (analogem) Sinne auf sie übertragen (das malum per accidens). Aber eine solche analoge Übertragung reicht bei dem menschlichen Leibe keineswegs aus; denn der Leib ist kein aufserhalb der Wesenheit stehendes Instrument, er ist nicht blofs accidentell mit der handelnden Person verbunden; er gehört vielmehr mit zur Wesenheit der handelnden Person, er ist deshalb Mitgenosse, Mitwirker kraft der Einheit des Menschenwesens, das handelt.[2]

[1] De an. 40.

[2] De res. carn. 16. Omne vas vel instrumentum aliunde in usus venit extranea omnino materia a substantia hominis, caro autem . . consata, conformata, congenita animae etiam in omni operatione miscetur illi . . . Vas

»So sündigte der ganze Mensch, der ganze Mensch verschuldete die Übertretung, ganz ging er verloren, ganz sollte er wieder errettet werden. Man kann die Erlösung nicht halbieren, wie man den Menschen nicht halbieren kann.«[1]

Über die innere Mitwirkung des Körpers bei der Aufnahme der Eindrücke von aufsen ist früher genügend gehandelt worden. Ist doch zuletzt eine eigene Sensualität der Seele von unserm Schriftsteller nur deshalb angenommen worden, um die eigene Substantialität (Körperlichkeit) der Seele zu retten, und verschwindet ihm doch dieselbe unter der Hand so sehr, dafs es für die Seele während ihrer Vereinigung mit dem Körper ein sentire ohne körperliche Mitwirkung nicht giebt. Durch den Körper ist die Seele mit dem »Hülfsapparat« der Sinne bedacht, auf ihm beruht der Genufs der Natur, durch ihn wird die Herrschaft über dieselbe ausgeübt.[2] Dazu kommt der häufig betonte Gedanke, dafs Leib und Seele in ihrer Entwicklung von einander abhängen und sich fortwährend gegenseitig bedingen, dafs ferner manche Strebungen und Triebe in der Seele nur auftreten, wenn die körperliche Entwicklung in ein gewisses Stadium getreten ist u. s. w.[3] Anderseits hat Tertullian wieder bestimmt betont, dafs die Seele den Eindrücken der durch den Körper vermittelten Objekte und den hieraus entspringenden Affekten nicht willenlos unterworfen ist, dafs sie ihre eigene Substantialität beweist, wenn sie sich freut über sinnlichen Schmerz und trauert über sinnliche Freude.[4] Der gröfsten Opfer für Tugend und Wahrheit ist deshalb der Mensch fähig auf Grund seines Wesens, weil er nicht blofs äufsere Güter opfern kann, sondern einen Teil seiner selbst.[5]

dicta est (caro) . . . quia animam continet, homo de communione naturae, quae eam non instrumentum in operationibus praestat, sed ministerium.

[1] De res. carn. 34. [2] Vgl. §§ 15 f u. 17; de res. carn. 7.
[3] De an. 36. 37. 38. [4] De an. 58. [5] De res. carn. 8.

Dritter Abschnitt.

Die Entstehung der individuellen Menschenseele bei der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes.

§ 21. Gesichtspunkte bei Behandlung dieser Frage.

Die Darlegung und Begründung der philosophischen Ansichten Tertullians richtet unverkennbar ihre Spitze gegen den Gnosticismus, welcher auseinanderriſs, was zusammengehörte. Auch bei der vorliegenden Frage muſs man unseren Autor von diesem Standpunkte des Antignosticismus aus zu verstehen und zu würdigen suchen. Beginnt er ja den Teil seiner Schrift de anima, welcher in weiterer Darlegung die Frage unde et quando et qua ratione sumatur (anima)[1] behandelt, mit einer Charakterisierung der gnostischen Ansichten.[2] Die Trennung von Leib und Geist, der Dualismus von Geist und Materie, welcher als Theorie des Gegensatzes den Gnosticismus in allen seinen Grundlagen durchdrang, muſste auch in dieser Frage bekämpft, und deshalb jede Entstehung der Seele (das »pneumatische« Element mit eingeschlossen) sowie jede Vereinigung von Seele und Leib abgewiesen werden, welche nicht auf den natürlichen Prozeſs der Zeugung zurückgeführt wurde. Dazu kommt noch ein anderes Moment. Wie bei späteren Kirchenschriftstellern, so hat auch bei Tertullian die Frage nach dem Ursprung der Seele ein dogmatisches Interesse. Es sollte das malum animae, quod ex originis vitio antecedit,[3] erklärt werden. Nun hat Tertullian gegen Marcion für die Reinheit der Gottesidee mächtig gekämpft. Gott ist »untadelhafter Schöpfungen untadelhafter Urheber«.[4]

[1] De an. 22. [2] De an. 23. [3] De an. 41. [4] Adv. Marc. II, 10.

Anderseits steht es unzweifelhaft fest, daſs die Seele aller Nachkommen in die Sünde des ersten Menschen mitverstrickt, daſs sie immunda, weil peccatrix ist.[1] Ebenso fest steht ihm aber auch, daſs das Fleisch nicht Träger der Sünde sein kann; er hätte ja seine ganze Position aufgegeben, hätte er auch nur irgendwie an dem Satze rütteln lassen, daſs »keine Materie als solche bös ist«. Non caro suo nomine infamis; nulla proprietas hominis in choico.[2] So blieb hier, dies wird jeder gerne zugeben, ein weites Feld für spekulative Versuche. Man bedenke zudem, daſs die Frage in dieser Fassung zur Zeit Tertullians neu war und durch den Gegensatz zu den Gnostikern eine bestimmte Formulierung erhielt. Erörtern wir zunächst die negative Behandlung derselben.

§ 22. Kritik der Präexistenzlehre und der Seelenwanderungstheorie.

Erstere ist uns schon bei der Darstellung der Erkenntnistheorie begegnet, und das »vorzüglichste Argument«, auf welches Plato sie stützte, die angebliche Wiedererinnerung, ist weitläufig als nichtig bewiesen worden.[3] Soweit mit der Präexistenzlehre die Seelenwanderungstheorie (*μετεμψυχώσεις — μετενσωματώσεις*)[4] zusammenhängt, müssen wir derselben hier noch eine weitere Beachtung schenken. Nachdem mit bitterem Hohne »die Schnurre

[1] De an. 40.

[2] De an. 40. Das im Anfange dieses Kapitels sich findende peccatrix (anima) recipiens ignominiam ex carnis societate heiſst deshalb nicht, die Seele werde peccatrix, weil sie eine dem Fleische anhaftende Schuld durch die Verbindung mit ihm auf sich nehme, denn gerade dieses wird im Kap. 40 als unmöglich bewiesen. Tertullian hätte sich selbst verleugnet und seine ganze Position gegen die Gnostiker, Hermogenes und Marcion geräumt, wenn er dergleichen hätte behaupten wollen. Das recipiens etc. will nach dem Zusammenhange nichts anderes betonen, als daſs das »irrationale«, welches durch die Sünde eingetreten ist, die ganze Natur erfaſste und auf dem Naturverbande des Geschlechtes beruht. Auch das »ministerium carnis« ist mithineingezogen in das malum, dessen prinzipaler Träger die Seele ist. Kellner übersetzt: »Die Seele, weil unrein, speit ihre Schande auch auf das Fleisch hinüber, infolge ihrer Verbindung damit« nach der wohl besseren Lesart respuens ignominiam suam et in carnem ex societate (vgl. Öhler zu der Stelle S. 681). Nach der Edit. Reifferscheidt et Wissowa lautet die Stelle: nec recipiens ignominiam ex carnis societate.

[3] Vgl. S. 164 ff. [4] De an. 31.

des Pythagoras, des sonst so tüchtigen Mannes«, abgefertigt ist,[1] wird das platonische Prinzip des Kreislaufes, nach welchem alles Gewordene zwischen Entgegengesetztem sich hin- und herbewegt, und alles aus seinem Gegensatze wird einer eingehenden Widerlegung gewürdigt. Sollte nach diesem Gesetze, durch welches sich zuletzt alles beweisen läfst, auch das Lebende nur aus Totem, wie dieses aus jenem entstehen, so war die Theorie der Seelenwanderung nur eine Art Unterabteilung dieses Gesetzes.[2] Gegen das genannte Gesetz spricht aber zunächst die allgemeine Erfahrung und das Bewufstsein aller Menschen, welches in der Zeugung die Quelle der Fortpflanzung innerhalb derselben Art sieht. Sucht man für dasselbe den sogenannten Altersbeweis geltend[3] zu machen, so steht gerade das älteste Geschlechtsregister, das des Moses, entgegen, welchem unbestritten höheres Alter als dem »vetus sermo« des Plato und dazu göttliche Autorität zukommt. Von einem »discursus reciprocus« der Seelen weifs dieses Geschlechtsregister nichts, und es führt die Abfolge des menschlichen Geschlechtes auf die individuelle Zeugung zurück.[4] Die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechtes ebenso wie die Vermehrung der Bevölkerung erheben ebenfalls lauten Protest; denn »dum semper ex iisdem, totidem semper qui ex iisdem«.[5] Die Geschichte beweist die allmähliche Ausbreitung des Menschengeschlechtes nach dem Zeugnisse der »antiquitates humanae« (des Varro) und der förmlichen und feierlichen Auswanderungen (solemnes migrationes).[6] Von einem Kreislauf der Seelen, überhaupt von einem Kreislauf des Werdens, demzufolge alles sich zwischen Gegensätzen hin- und herbewegen soll, kann also nach dem Zeugnis der Thatsachen keine Rede sein.[7]

---

[1] De an. 28.

[2] Vgl. de an. 28. 29. 30. De an. 28. Animarum de recidivatu revolubili semper ex alterna mortuorum atque viventium suffectione. Vgl. Burkhardt: Die Seelenlehre Tertullians auf Grund seines Traktates de anima. (Gymn.-Progr. von Budissin 1877.)

[3] De an. 28 . . . . si ex mortuis vivos effici senior sermo est. Er fügt hinzu: Quid enim, si et junior; neque veritas desiderat vetustatem, neque mendacium devitat novellitatem.

[4] De an. 28. [5] De an. 30. [6] L. c.

[7] Tertullian schliefst diesen Teil seiner Beweisführung mit einem interessanten politischen Ausblick in die Kulturzustände seiner Zeit: Certe quidem

Wie verhält es sich aber philosophisch betrachtet mit dem Grundsatz: »Quod contrarium ex contrario fit«? Der Gegensatz zwischen Leben und Tod liegt allerdings vor, hat aber bloſs insofern Geltung, als der Tod auf das Leben folgt und aus Lebendigen Tote werden; er kann aber nie herangezogen werden, um die Entstehung des Lebens zu erklären. Um dies einzusehen, gehe man auf den Anfang zurück,[1] und man wird zugestehen, daſs der Schluſs: weil aus Lebendigem Totes entstehe, so müsse auch aus Totem Lebendes entstehen, in sich hinfällig ist. Es ist unmöglich, die Negation, den Tod, als das erste zu setzen. Zuerst ist die Wirklichkeit, das Positive. So ist es bei allen Gegensätzen. Ebensowenig wie aus der Blindheit das Sehvermögen hervorgeht, weil die Blindheit das Sehvermögen befällt, ebensowenig wie aus der Thorheit allein durch die bloſse Folge des Gegensatzes die Weisheit erblüht, weil die Thorheit sich zur Weisheit schärft: ebensowenig kann aus dem Tod das Leben hervorgehen, weil der Tod auf das Leben folgt.[2] Es ist also unmöglich, daſs man den Tod als ursprüngliche Quelle des Lebens setze, und wer es thut, der hat bei der jetzigen Ordnung der Dinge die Verpflichtung, zu erklären, weshalb die ursprüngliche Regel sich geändert habe, da jetzt aus dem Lebenden Totes wird, aber nicht umgekehrt. »Entweder hätte die ursprüngliche Regel in beiden Fällen von Bestand sein oder in beiden Fällen sich ändern müssen, so daſs, wenn Lebendige aus Toten entstehen

ipse orbis in promptu est, cultior de die et instructior pristino. Omnia jam pervia, omnia nota, omnia negotiosa. Solitudines famosas retro fundi amoenissimi oblitteraverunt, silvas arva domuerunt, feras pecora fugaverunt; arenae seruntur, saxa panduntur, paludes eliquantur, tantae urbes jam, quantae non casae quondam. Jam nec insulae horrent, nec scopuli terrent; ubique domus, ubique populus, ubique respublica, ubique vita. Summum testimonium frequentiae humanae: onerosi sumus mundo, vix nobis elementa sufficiunt, et necessitates arctiores et quaerelae apud omnes, dum jam nos natura non sustinet. Revera lues, et fames, et bella, et voragines civitatum pro remedio deputanda tamquam tonsura insolescentis generis humani; et tamen cum ejusmodi secures maximam mortalium vim semel caedant, nunquam restitutionem ejus vivos ex mortuis reducentem post mille annos semel orbis expavit (de an. 30). Die letzten Worte sind eine Anspielung auf den platonischen Mythos, nach welchem die Seele zehnmal ins Leben eintreten und nach jedem Menschenleben eine tausendjährige Vergeltungszeit durchzumachen habe.

[1] De an. 29. [2] L. c.

müfsten, es ebenso notwendig wäre, dafs nicht mehr aus Lebendigen Tote würden.«[1] Tertullian hat sicherlich recht, wenn er die Negation nicht als eine reale Potenz fassen will; und wenn der seiner Zeit nahestehende Albinus, um seinen Meister Plato zu retten, sich gezwungen sah, die Lehre von dem Übergang der Gegensätze einzuengen und bestimmte Klassen von Gegensätzen zu statuieren, auf welche das Gesetz seine Anwendung finden solle, so konnte er ihm entgegenhalten, dafs sein Beginnen verfehlt sei, weil dadurch der Begriff des Gegensatzes ohne Grund verdunkelt werde; denn die genannten Gegensätze zwischen Sehkraft und Blindheit, Thorheit und Weisheit, Geboren- und Nichtgeborensein seien ebenso konträre Gegensätze, wie derjenige zwischen Tod und Leben (absolute in contrarietatibus posita).[2] Es leuchtet von selbst ein, dafs Tertullian sich auf den Standpunkt der Wirklichkeit stellt und jedes Seiende, auch das dem Werden unterworfene, als ein irgendwie bestimmtes Sein fafst, und zwar mit vollem Recht. Es ist gewifs nicht schwer, zu der sehr einfachen Einsicht zu gelangen, dafs man das Gegenteil einer Sache als solches nicht denken kann, ohne die Sache selbst zu denken, da das Gegenteil nichts anderes ist, als die verneinte Sache; was aber Tertullian als unbegreiflich ansieht, ist, dafs auch das Gegenteil in der Wirklichkeit die Sache in sich halte. Man kann ja nur, wenn man Sein und Denken für schlechtweg identisch und die Begriffe, die wir bilden, für die Wesenheiten selbst hält, so dafs diese mit und in den Begriffen selbst gesetzt sind, dergleichen Folgerungen annehmen, wie sie in dem Gesetze des Überganges der Gegensätze gegeben sind, aber ohne eine solche Voraussetzung wahrlich nicht. Man könnte in der Darstellung Tertullians insofern einen Mangel finden, als er auf den Unterschied der Ordnung des Denkens und des Seins nicht eingeht und die Negation, die keine reale Macht in der Ordnung des Seins ist, von jener Negation, welche sich in dem Prozefs des menschlichen Denkens geltend macht, nicht unterscheidet. Ihm steht aber von vornherein fest, dafs Seiendes nicht aus dem bestehen kann, was Nichtseiendes ist. Plato hatte zudem durch seinen Grundsatz nicht einem Begriffspantheismus das Wort

[1] L. c. [2] L. c.

reden wollen.[1] Den Hauptmangel der platonischen Bestimmungen sah Aristoteles[2] darin, dafs überhaupt Entgegengesetztes als solches der erste und ursprüngliche Grund von allem sein soll, und mit Aristoteles stimmt Tertullian darin überein,[3] dafs nicht Entgegengesetztes als solches, die Negation, es ist, aus welcher etwas entsteht, sondern nur ein beziehungsweise Entgegengesetztes, ein Subjekt, das zwar ein Seiendes ist, weil es etwas und zwar etwas Bestimmtes ist, welches aber doch anders werden kann. Deshalb können Gegensätze nicht zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung ein und demselben Seienden zukommen, und es kann keine Veränderung des substantiellen Seins in den Gegensatz stattfinden, ohne dafs dieses seine Identität verliert. Dieses sind die Gründe, auf welche hin Tertullian die Metensomatosis und die Wanderung der Seele in Tierleiber bekämpft.[4] Mag die Seele was auch immer sein, Feuer, Wasser, Blut, Luft oder Licht, ein Übergang derselben in alle Arten von Tierleibern ist ausgeschlossen, »weil es Tiere giebt, welche diesen einzelnen Arten von Dingen entgegengesetzt sind«. Mag man die Atome des Epikur, die Zahlen des Pythagoras oder die Entelechieen des Aristoteles als die konstituierenden Prinzipien auffassen, eine Überführung der Seele in wesensverschiedene Tierleiber kann unmöglich angenommen werden. Dies verbietet der »erste Gegensatz, welcher eine Verschiedenheit des Wesenszustandes behauptet«, dies verbieten ferner die übrigen Gegensätze, welche auf Grund der Wesensverschiedenheit eine verschiedene Entwicklung der Natur bedingen.[5] Der Übertragung der Seele in Tierleiber steht deshalb schon die bestimmte Form des menschlichen Körpers entgegen, auf welchen sie gemäfs ihrer Natur angewiesen ist, noch mehr aber die Wesensbeschaffenheiten (proprietates), die der Seele als solcher und nur ihr eigentümlich sind; dazu kommen noch die individuellen Eigentümlichkeiten einer jeden individuellen Seele auf Grund ihrer Entwicklung im Leben.[6] »Denn die menschliche Seele hat ganz andere Wohnsitze, Lebensweise, Ausstattung, Sinne, Affekte, Fortpflanzung und Nachkommenschaft erhalten; ebenso sind ihre An-

[1] Vgl. Zeller a. a. O. II, 1 S. 761, 762 Anm. 1.
[2] Metaph. XIV, 1. Vgl. Zeller II, 2 S. 300 ff.
[3] Vgl. § 11; de an. 32; de res. carn. 55. [4] De an. 32.
[5] L. c. [6] De an. 32.

lagen, Thätigkeiten, Freuden, Laster, Begierden, Vergnügungen, Krankheiten, zuletzt auch ihre Lebensformen und Todesarten ganz eigentümliche.«[1] Manche Ausdrücke, welche Tertullian gebraucht, klingen allerdings sonderbar, z. B. wenn er sagt, die Seele sei für einen Elefanten zu klein, für eine Mücke aber zu groſs; sie könne doch unmöglich als Adler in den Lüften schweben oder als Aal sich im Meere tummeln, da sie schon durch bloſses Treppensteigen ermüdet und in einem Badebassin schon ersäuft werde.[2] Aber man beachte den Grundsatz, welchen er in solchen Redewendungen aussprechen will, jenen nämlich, daſs jede Substanz ihr bestimmtes Sein und ihre bestimmten Eigenschaften haben müsse, und daſs nur auf letztere hin erstere erkannt werden könne. Wenn aber dieser Grundsatz unbedingte Gültigkeit beansprucht, »wie kann man denn die Identität der Seele behaupten, wenn sie dessen entbehrt, woran man ihre Identität erkennt?«[3] Gegenteilige Eigenschaften weisen auf gegenteilige Substanzen hin. Deshalb kann die Seele keine Veränderung der ihrem Sein entsprechenden Eigenschaften erleiden; sie kann nicht als Trägerin solcher Eigenschaften auftreten, die den menschlichen ganz entgegengesetzt sind, ohne selbst etwas von der Menschenseele Verschiedenes zu werden.[4] »Lieſse sie aber eine Veränderung mit Verlust ihres Seins zu, so würde sie auch nicht mehr sein, was sie früher war, und die Metensomatosis wäre abgethan, und man dürfte sie selbstverständlich nicht mehr von einer Seele aussagen, welche infolge der geschehenen Seinsveränderung nicht mehr existiert.«[5] Von einer Metensomatosis kann dem Begriffe nach nur bei einem Dinge die Rede sein, welches, wenn es sie erleidet, in demselben Wesenszustande bleibt (in suo statu permaneret).[6] Und selbst wenn man behaupten wollte, daſs jede Seele in entsprechende Tierleiber versetzt werde, um in denselben ihre Natur in tierischen Eigenschaften zu wiederholen (der geile Mensch im Hunde, der schamhafte in der Taube), so würde auch hierdurch das ausgesprochene Prinzip verletzt werden. Wir hätten ein Tier und keine menschliche Seele in einem Tiere. Aus der Ähnlichkeit der Eigenschaften kann nicht auf die Gleichheit der Natur, geschweige denn der Substanz

[1] L. c. [2] L. c. [3] L. c. [4] L. c. [5] L. c. [6] L. c.

geschlossen werden. Und wenn man sich darauf beruft, dafs selbst in der Schrift die Menschen oft mit den Tieren in Bezug auf Ähnlichkeit der Neigungen und Sitten verglichen werden, so setzt gerade der Vergleich in Bezug auf Ähnlichkeit die Verschiedenheit der Natur voraus. Man nennt sie ja ähnlich, um zu zeigen, dafs sie nicht dasselbe sind.[1]

Insofern die Theorie der Seelenwanderung mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit und Vergeltung sich in Widerspruch setzt, findet sie de an. 33 noch eine eingehende Widerlegung, welche auf demselben Prinzip beruht, dafs nämlich ein Gericht illusorisch ist, wenn der Zustand der Seelen wechselt, und ihnen nicht in eigener Person vergolten wird, was sie verdienen. Wie sehr auch im Interesse der Moral derartige Theorieen bekämpft werden mufsten, beweist die wüste Benützung derselben von seiten des Karpokrates für seinen Antinomismus: »Die Seele sei alle Schandthaten zu begehen schuldig und habe die Rückkehr so oft zu erwarten, als sie noch im Sündigen im Rückstand sei.«[2]

§ 23. Tertullians Stellung zur stoischen Theorie.

Die Stoa betont die Einheit der Seele mehr als irgend ein philosophisches System des Altertums, und auch in Bezug auf die Verbindung von Leib und Seele klingt der Einheitsgedanke durch, wenigstens in viel höherem Mafse als im platonischen System. Einerseits brachte dies der Monismus der Stoa mit sich, anderseits die Stellung des Körpers und des Sinnenlebens, welchem bei der empirischen Strömung der Schule ein wichtiges Moment in der Entwicklung des Seelenlebens zufiel.[3]

Dennoch repräsentiert das ἡγεμονικόν der Stoiker vorzugsweise die Denkseele, welche von der Gesamtseele, die als

[1] De an. 32. Tunc naturae similitudo notatur, cum substantiae dissimilitudo conspicitur. Ipsum enim, quod hominem similem bestiae judicas, confiteris animam non eandem, similem dicendo non ipsam.

[2] De an. 35. Vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte 397 ff.

[3] Hierin liegt auch der Grund, dafs der Gnosticismus, vor allem das Hauptsystem desselben, in grundlegenden Fragen gar nicht an die Stoa anknüpft, obwohl er durch die Pneumalehre derselben nahe gekommen war. Über das Verhältnis der Gnostiker zu Philo vgl. A. Stöckl: Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter (Mainz 1891).

zusammenhaltende Kraft durch den ganzen Körper verbreitet ist, unterschieden werden mufs, wenn sie auch dem Wesen nach nicht von ihr verschieden ist. Die Denkseele ist die subtilere Ausgestaltung des Pneuma.[1] In etwa erinnert diese Unterscheidung an frühere Unterschiede zwischen *νοῦς* und *ψυχή*. Wie nun der Tod von der Stoa nur als die Trennung dieses verfeinerten Pneuma vom Leibe beim Zurückbleiben der *ψυχή* als der *συνεκδικὴ δύναμις* gefafst wurde, so wurde auch die Entstehung der Seele in verschiedene Stadien zerlegt, welche auf Grund des pantheistischen Monismus erklärt wurden. So sollte die Entstehung der eigentlichen Menschenseele durch die Berührung und Abkühlung der äufseren Luft bewerkstelligt werden, durch welche die vegetabilische Seele des foetus in eine animalische Seele verwandelt werde.[2]

Es ist schon öfters hervorgehoben worden, dafs Tertullian mit dem pantheistischen Materialismus des stoischen Systems nichts zu thun hat; die Generationstheorie dieses Systems fand aber in der monistischen Grundlage desselben ihre Erklärung; deshalb wird sie von Tertullian de anima 25 energisch zurückgewiesen und mit guten Gründen widerlegt.[3] Zwar sehen wir, wie Tertullian kein Bedenken trägt, stoische Beweise auch für seine Theorie in Anspruch zu nehmen, und mindestens mit demselben Rechte wie die Stoa konnte er sich auf die seelische Verwandtschaft zwischen Kindern und Eltern, auf die Fortpflanzung

[1] Vgl. Stein a. a. O. II, 106. 107.

[2] Vgl. Stein I, 113 f.

[3] De an. 25. Durch einige der hierselbst angeführten Argumente brauchte sich aber die Stoa nicht getroffen zu fühlen. Plutarch hatte schon gegen die stoische Generationstheorie den Vorwurf erhoben, es sei inkonsequent, die eigentliche menschliche Seele erst durch Abkühlung entstehen zu lassen, obwohl sie gerade durch ihren höheren Wärmegrad sich von der vegetabilischen unterscheiden solle (vgl. Zeller III, 1 S. 197 Anm. 2, Stein a. a. O.). Derselbe Vorwurf wird von Tertullian (l. c.) erhoben. Auch die Ableitung des Wortes *ψυχή* von *ψῦχος*, *ψῦξις* bezeugt er: quia et ipsum vocabulum penes Graecos de refrigeratione respondeat (vgl. Stein a. a. O. N. 199). Hierzu macht er die Bemerkung: Num ergo Barbarae Romanaeque gentes aliter animantur, quia animam aliud quid quam *ψυχήν* cognominaverunt? Caeterum si aëris rigor est animae thesaurus, extra Germaniam et Alpes et Argaeos nemo debuit nasci.

der Geisteseigentümlichkeiten von den Eltern auf die Kinder berufen.[1] Denn nach den Stoikern stammt zuletzt doch blofs der Keim zur menschlichen Seele von den zeugenden Prinzipien, nach Tertullian dagegen die ganze Seele. Aber, — und damit tritt die Verschiedenheit der beiderseitigen Auffassung hervor — nach der Stoa ist zwar der foetus gleich zu Anfang der Empfängnis als etwas Fertiges da, es kommt ihm jedoch kein menschliches, ja nicht einmal animalisches Leben zu; das Lebensprinzip desselben bedarf vielmehr notwendig eines Surrogates von aufsen, einer Zuführung von neuem reinen Pneuma, um zur menschlichen Seele zu werden. Gerade letzteres aber darf und will Tertullian in keiner Weise zugeben. Er kann nimmermehr zugestehen: animam extrinsecus imprimi;[2] denn dies würde der gnostischen Formel Vorschub leisten; dies würde die natürliche Verbindung und Beziehung zwischen Leib und Seele beeinträchtigen. Jede Vereinigung von Leib und Seele aber, welche nicht auf den natürlichen Prozefs der Zeugung zurückgeführt wird, widerspricht der Natur sowohl des lebendigen Körpers als der Seele. Nach Tertullian ist der Embryo Mensch, vollständiger Mensch mit einer vollständigen menschlichen Seele; die semina indiscreta utriusque substantiae (des Körpers und der Seele) tragen alles in sich, was zur Konstitution des Menschenwesens notwendig und erforderlich ist; seit dem Zusammengehen derselben in der Konzeption ist deshalb der Mensch da, der blofs noch der Entwicklung bedarf per aetatis spatia,[3] aber keineswegs eines substantiellen Zuwachses. Es darf mithin kein Zeitmoment zwischen die Entstehung des Leibes und der Seele gelegt werden. Die Entstehung beider mufs zusammenfallen.[4] Denn das Leben beginnt mit der Empfängnis, das menschliche Leben kann nicht gedacht werden ohne die

[1] De an. 25. Stoisch klingt auch der Satz: despumatur semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem (de an. 27).

[2] De an. 25. [3] De an. 38.

[4] De an. 27. Simulne conflata utriusque substantia corporis animaeque, an altera earum praecedente? immo simul ambas et concipi et confici et perfici dicimus, sicut et promi, nec ullum intervenire momentum in conceptu, quo locus ordinetur . . . . . Vitam a conceptu agnoscimus, quia animam a conceptu vindicamus. Exinde enim vita, quo anima. Vgl. de an. 36 u. 26.

menschliche Seele, folglich datiert der Anfang der Seele von der Empfängnis. Wie der Tod zu definieren ist als die Trennung des Leibes von der Seele, so das Leben als die Verbindung derselben. Wenn die Trennung beim Tode beide Substanzen trifft, so mufs sich dieses als Gesetz der Verbindung darstellen, indem letztere beim Leben auf gleiche Weise für beide Substanzen stattfindet.[1] Die Entwicklung tritt ein auf Grund des in der Zeugung Gegebenen,[2] sie ist nur die Ausgestaltung dessen, was vom Anfange des Lebens an sowohl in der Seele als dem Körper naturaliter vorhanden und angelegt ist. Ja soweit ist im Keime schon der ganze Mensch da, dafs auch die geschlechtliche Differenzierung von Anfang an für Leib und Seele gegeben sein soll.[3] Auch hier tritt wieder der Grundgedanke der perfekten menschlichen Zeugung, welcher Tertullian leitet, klar hervor.[4] Jede Einwirkung, welche aufserhalb der durch die Zeugung gegebenen und auf dem Gesetze der Fortpflanzung beruhenden Naturentwicklung steht, soll weggeräumt werden, wenn sie so geltend gemacht wird, dafs sie zur Konstituierung der Natur etwas beitragen und hinzufügen soll. Seelen, welche abgesehen von der Verbindung mit dem Körper oder gar schon vor dem Dasein ihres Körpers männlich oder weiblich wären und dem Körper die Geschlechtlichkeit aufdrückten, will Tertullian ebenso wenig annehmen als einen irgendwie fertigen Körper, welcher der Seele diese Eigentümlichkeit verleihe. Die ratio naturae ist für beide dieselbe. Die Zeugung giebt den ganzen Menschen seiner Natur nach und die individuell bestimmte Natur.

§ 24. Die Generationstheorie Tertullians.

Nach obiger Darlegung wird es nicht schwer sein, einen Einblick in den Gedankengang zu gewinnen, der Tertullian leitete,

[1] De an. 27. [2] De an. 37. 38. [3] De an. 36.

[4] Vgl. de an. 36 . . . quoniam et Apelles ante corpora constituens animas viriles ac muliebres utique carnem ut posteriorem ab anima facit accipere sexum. Et qui animam post partum carni superducunt utique ante formatae, marem aut foeminam de carne sexum praejudicant animae. Seine eigene Ansicht spricht er aus in den Worten: Utriusque substantiae indiscreta semina . . . . communem subeunt generis eventum, qua lineas duxerit quaecunque illa est ratio naturae.

als er seine Fortpflanzungstheorie, den sogenannten Traduzianismus aufstellte. Festes Gesetz ist für ihn die Einheit des menschlichen Lebens. Von Anfang an kann das Leben des Menschen nur als menschliches gedacht werden; dies ist bedingt durch die Verbindung von Seele und Leib. Die Seele, welche von Anfang an als Prinzip des Lebens da ist, mufs deshalb eine menschliche Seele sein. Die menschliche Zeugung ist nur dann eine vollständige, wenn das Produkt der Zeugung ein Mensch ist; denn der Mensch reproduziert in der Zeugung seine Natur.[1] Der Sprösling ist Mensch kraft der Zeugung, er wird nicht erst Mensch durch eine spätere Hinzufügung. Diese Reproduktionskraft hat die menschliche Zeugung empfangen durch den göttlichen Ausspruch, der das Gesetz der Fortpflanzung proklamierte in den Worten: »Wachset und mehret euch.«[2] Hieraus folgert nun Tertullian, dafs die Seele von der Seele herstamme, wie der Körper vom Körper, und er unterscheidet »zwei Arten von Samen, einen körperlichen und einen seelischen, die aber ungetrennt, gleichzeitig und aus demselben Momente sind«.[3] Die Seele des Gezeugten soll also ein »Absenker« (tradux) aus der Seele des Zeugenden sein. Neben der Einheit des individuellen menschlichen Lebens sollte sodann die Einheit des ganzen menschlichen Geschlechtes gewahrt werden. Um die erstere Einheit zu retten, mufste Tertullian betonen, dafs wie im Anfange,[4] so auch bei der Fortpflanzung Leib und Seele für einander und zusammenentstehen; um die letztere Einheit zu wahren, mufste er unbedingt darauf bestehen, dafs die Zeugung nach dem von Gott gegebenen Gesetze der Fortpflanzung (der benedictio status) als die Reproduktion der ganzen Menschennatur, als die Fortpflanzung des specifischen Menschenlebens gefafst werden, durch welche die innere Beziehung und Abhängigkeit der Kinder zu den Eltern, sowie des gesamten Geschlechtes zum Stammvater bedingt ist. Durch eine solche innerste Beziehung der Nachkommen zu den zeugenden Prinzipien und aller Nachkommen zu dem einen von Gott Hervorgebrachten war der Gnosticismus

[1] De an. 27. [2] De an. 27.

[3] De an. 27. Duas species seminis corporalem et animalem, indiscretas et hoc modo contemporales ejusdemque momenti.

[4] L. c. Fidelissima primordii exempla.

nach verschiedenen Punkten seines Lehrsystems auf das empfindlichste getroffen, war besonders die »trinitas Valentiniana« und das »figere hanc trinitatem in singulis proprietatibus«[1] in der Wurzel ausgeschlossen. Das »ex una redundans«[2] ist mithin ein naturale der Seele und steht als solches den anderen gleich. Wie also durch die erste Einrichtung der Seele von seiten Gottes ihre Natur begründet und ihr jene Eigenschaften gegeben wurden, welche der Idee ihres Wesens entsprechen, so ist auch kraft der ersten Einrichtung die Entstehung neuer Seelen an das Gesetz der natürlichen Fortpflanzung geknüpft, und zwar in dem Sinne, daſs jede spätere Seele, wie sie notwendig immortalis, substantia simplex[3] u. s. w. und dadurch der Seele des ersten Menschen wesensgleich ist, so auch auf die erste Seele als auf ihren Ursprung durch die Folge der Zeugungen zurückgeführt werden kann; jede Seele tritt kraft ihrer Entstehung in den Naturverband des ganzen Geschlechtes ein, der im Stammvater seinen Grund und seine Quelle hat. Deshalb: unum omnes animae genus.[4] Die Zeugung hat also nach Tertullian den von Gott ihr gegebenen Zweck, die ganze Substanz in das Gezeugte abzuleiten, damit dieses als konsubstantiales und stammverwandtes Wesen erscheine. Das Produkt der Zeugung tritt als ein Absenker aus der Natur der zeugenden Prinzipien ins Dasein, welch' letztere sich zum Produkte verhalten, wie der Stamm oder die Wurzel zum Aste oder Schöſsling. Zum Beweise sei auf die klare Stelle de an. 27 verwiesen: Cum igitur in primordio duo diversa atque divisa, limus et flatus unum hominem coegissent, confusae substantiae ambae jam in uno semina quoque sua miscuerunt, atque exinde generi propagando formam tradiderunt, ut nunc duo, licet diversa, etiam unita pariter effluant pariterque insinuata sulco et arvo suo pariter hominem ex utraque substantia effructicent, in quo rursus semen suum insit secundum genus, sicut omni conditioni genitali praestitutum est. Igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia agitur, observante scilicet natura Dei edictum: »Crescite et in multitudinem proficite.« Ja, so sehr beherrscht ihn der Einheitsgedanke, daſs er auch in der Hervor-

[1] De an. 21. [2] De an. 22.
[3] De an. 22. [4] De an. 41.

bringung der Eva einen der Zeugung analogen Vorgang erblicken und in ihrer Seele einen Absenker (tradux) der Seele Adams sehen will, weil er in der Schrift nicht findet, dafs sie durch den Hauch Gottes belebt worden sei.[1]

Soll nun ein Urteil ausgesprochen werden über diese Grundgedanken, welche Tertullian bei der Aufstellung seines Generatianismus leiteten, so ist es gewifs, dafs derselbe vollauf recht hat, wenn er die Wahrheit der menschlichen Zeugung und des in derselben enthaltenen prinzipiellen Verhältnisses zwischen Eltern und Kind festhält und betont. Damit hat er aber auch den Kern der Frage berührt. Nach den gnostischen Anschauungen über die Zusammensetzung der menschlichen Natur konnte der wahre Charakter der menschlichen Zeugung nicht gewahrt bleiben, sondern nur von einer äufserlichen und blofs durch zufällige Ursachen vermittelten Zusammenfügung von zwei oder mehreren innerlich nicht zusammengehörenden, ja vielfach in Gegensatz stehenden Substanzen die Rede sein. Das Gesetz der korporativen und sittlich-rechtlichen Abhängigkeit und der Einheit des Gezeugten mit dem Zeugenden hatte seine innerliche Begründung verloren. Kann nun diese Wahrheit der menschlichen Zeugung, kann das prinzipielle Verhältnis, welches sie zwischen Erzeuger und Erzeugtem und zuletzt zwischen dem Stammvater und seinen Nachkommen begründet, auch dann festgehalten werden, wenn die Entstehung der Seele gerade wie beim Anfang so auch bei der Fortpflanzung auf eine göttliche Schöpfungsthat zurückgeführt wird? Tertullian hat sich diese Frage anscheinend gar nicht gestellt; nach seiner Darstellung hat man keinen Anhaltspunkt dafür, dafs er eine Lösung in diesem Sinne — Kreatianismus oder besser Konkreatianismus — überhaupt gekannt habe. Bei allen vorliegenden philosophischen Systemen ebenso wie bei den Geisteserzeugnissen seiner christlichen Vorgänger fand er die Frage nach dieser Hinsicht nicht erörtert. Die unklare und gewifs nicht widerspruchslose Beantwortung, welche sie bei Aristoteles gefunden hatte, konnte ihn um so weniger auf den richtigen Gedanken bringen, als die Bestimmung, der *νοῦς* trete »von aufsen« in den Körper ein, und nur er sei es, der den Körper überdauere,

[1] De an. 36.

geradezu von ihm abgelehnt werden mufste.[1] Die Frage, welche Tertullian zu lösen versuchte, war in der Form, in welcher er sie proponieren mufste, neu; man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dafs Tertullian mit der späteren Streitfrage zwischen Traduzianismus und Kreatianismus sich keineswegs förmlich beschäftigt und ersteren gegen letzteren förmlich verteidigt hat. Er hat Gegner vor sich, denen gegenüber er die Wahrheit der menschlichen Zeugung als einer Fortpflanzung der ganzen menschlichen Natur und damit die innere Beziehung des Kindes zu den Eltern betonen mufs. Damit hat er unstreitig eine Seite der Frage berührt, deren Lösung auch den Vertretern des Kreatianismus Schwierigkeiten in dem Mafse bereitete, dafs manchen späteren Vätern die Formel desselben nicht ganz genügend und erschöpfend erschien, weil, wie Scheeben[2] bemerkt, die meisten Verteidiger des Kreatianismus zu wenig gethan haben für die Hebung der Schwierigkeit, wie sich die innere Beziehung und das prinzipielle Verhältnis des Kindes zu den Eltern erkläre, wenn die Reproduktion der menschlichen Natur durch die Erschaffung der Seelen von seiten Gottes in zwei Akte zerlegt wird.

Es ist unrichtig, wenn man gewöhnlich sagt, Tertullian lehre den Generatianismus, weil seine Begriffsbestimmung der Seele die Körperlichkeit und Teilbarkeit derselben nicht ausschliefse. Die Bestimmung der Seele als eines körperlichen Wesens in dem früher dargelegten Sinne hätte ihm die Annahme der Hervorbringung von seiten Gottes sicher nicht erschwert, ja man kann kaum sagen, dafs die »Körperlichkeit« der Seele ihm die Vorstellung eines semen animale erleichtert habe; denn die Teilbarkeit der Seele schliefst er bei ihrer Wesensbestimmung auf das schärfste aus, und wenn er sie bei seiner Fortpflanzungstheorie notgedrungen statuieren mufs, so bewegt er sich im offenen Widerspruch mit sich selbst. Die bevorzugte Stellung der menschlichen Seele und ihre Erhabenheit als Ebenbild Gottes steht unserem Autor so fest, dafs man sich geradezu wundern mufs, wenn er ohne Bedenken die Reproduktion der menschlichen Seele mit derjenigen der übrigen Lebewesen so ziemlich auf gleiche Stufe stellt.[3] Der

[1] Vgl. Zeller II, 2 593 ff. 602 ff.; v. Hertling a. a. O. 170.

[2] Dogmatik II, 184 ff.

[3] De an. 27. Sicut omni conditioni genitali praestitutum est.

Traduzianismus Tertullians liegt eben in der Konsequenz der Einheit der menschlichen Natur und des menschlichen Geschlechtes, nicht in der Konsequenz der Körperlichkeit der Seele; mit keinem Worte beruft Tertullian sich auf letztere Eigenschaft. Giebt es eine Präexistenz der Seele, entsteht die eigentlich menschliche Seele durch ein späteres Surrogat, ist mithin die Verbindung von Seele und Leib unnatürlich? oder entsteht jede individuelle Seele bei der individuellen Fortpflanzung, ist die Zeugung die Reproduktion des ganzen Menschenwesens, ist infolge dessen die Verbindung von Leib und Seele eine natürliche, durch natürliche Ursachen vermittelte? so lautete für ihn die Frage. Maſsgebend ist die Wahrheit der menschlichen Zeugung als einer Reproduktion der ganzen menschlichen Natur und der hierauf beruhende äuſsere und innere Zusammenhang des Produktes mit den zeugenden Prinzipien. Um diesem Charakter der Zeugung gerecht zu werden, hat Tertullian keinen anderen Ausweg gewuſst, als daſs er die propagatio animae ab anima statuierte. Die Erzeugung ist wesentlich Zeugung der Seele und des Leibes zugleich. Auf generatio naturalis ist die Entstehung wie des Körpers so auch der Seele zurückzuführen. So sieht er sich genötigt, ein semen animale anzunehmen wie ein semen corporale und ersteres als eine Loslösung von der Seele zu betrachten wie letzteres vom Leibe. Beide sind gemäſs der Substanz, von welcher sie zunächst ausgehen, wesensverschieden (duae species), aber gemäſs der Natureinheit beider Substanzen an einander gebunden und gleichzeitig thätig (semen unius hominis).[1] So ist das durch die Zeugung Bewirkte ein Mensch, dem von der Konzeption an nichts fehlt, was den Menschen konstituiert; der Erzeuger ist principium seminale des Erzeugten, letzterer ein Absenker aus seiner Substanz.

Daſs nun diese Theorie Tertullians nichts weniger als frei von Widersprüchen ist, liegt offen auf der Hand. Er hat mit aller nur wünschenswerten Schärfe die Seele als einfach und unteilbar hingestellt, und selbst die Körperlichkeit der Seele bereitete ihm kein Bedenken, diese Eigenschaften der Seele beizulegen. Soll nun doch von der Seele des Erzeugers, ex distillatione animae, wie er

[1] De an. 27.

sagt, ein Samen ausfliefsen und sich von ihr trennen, so liegt hier ein Widerspruch vor, welcher vom Standpunkte Tertullians aus thatsächlich keine Lösung finden kann. Es ist nur merkwürdig, dafs er selbst dieses Widerspruches sich nicht bewufst geworden zu sein scheint; wenigstens deutet er mit keinem Worte darauf hin. Man hat auch von hier aus auf das materialistische Gepräge der Psychologie Tertullians hingewiesen, ja eben wegen der Generationstheorie ihr das Prädikat »kraſs materialistisch« beigelegt. Aber man mufs doch unterscheiden zwischen den Konsequenzen, welche aus einer Theorie mit logischer Notwendigkeit gezogen werden können, und der Theorie, wie sie der Autor intendiert hat. Falsche Konsequenzen beweisen gewifs nach der logischen Regel: ex vero non sequitur nisi verum, dafs die Theorie falsch und in sich unhaltbar ist, sie beweisen aber für den Autor, der diese Konsequenzen nicht gezogen wissen will, nur, dafs er sich in Widerspruch mit sich selbst befindet. Es ist nun jeder Generatianismus, auch der feinste, konsequent durchgeführt, mehr oder weniger materialistisch, da das semen spiritale, wie man es auch denken möge, den Schlufs auf eine substantia divisibilis erlaubt, und in diesem Sinne hat gewifs auch der Traduzianismus Tertullians ein materialistisches Gepräge. Aber doch verdient Tertullian wegen seiner Fortpflanzungslehre die Note eines krassen Materialisten nicht, weil er die Erhabenheit der Seelensubstanz, die wesentliche Verschiedenheit des semen animale vom semen corporale voll und ganz wahren und den Schlufs auf eine Teilbarkeit der Seelensubstanz, allerdings im flagranten Widerspruch mit sich selbst, nicht zugeben will. Vollends würde er auf das energischste eine Zeugungslehre verworfen haben, nach welcher die Seele aus materiellem Substrat oder aus einem körperlichen Samen sich entwickeln und folglich selbst körperlich und zusammengesetzt sein sollte, wie der aus verschiedenen Stoffen zusammengesetzte empirische Körper. Wie nun die genannte animae distillatio mit der Unteilbarkeit der Seelensubstanz zu vereinigen sei, darüber findet sich, wie schon hervorgehoben, kein Wort gesagt. Der Stoa wurde es auf Grund ihres Pantheismus jedenfalls leichter, solcher Schwierigkeit die Spitze abzubrechen. Immerhin glauben wir zu der Behauptung berechtigt zu sein, dafs Tertullian das semen animale keineswegs nach Art eines stofflichen

Substrates, sondern, weil »seelisch«, nach Art des Lichtes, des Hauches gedacht habe, so daſs es sich kaum unterscheidet von dem »geistigen Samen«, von dem später Augustinus redet, und auf welches er den Vergleich »tamquam lucerna a lucerna accendatur«[1] anwendet. Zu einer klaren Bestimmung hat natürlich Tertullian es ebensowenig gebracht, wie Augustinus, weil dies eben in sich unmöglich ist. Es ist früher hervorgehoben worden, daſs bei der Vorstellung des Hervorganges der ersten Seele Tertullian sich von der sinnlichen Bedeutung des Ausdruckes »flatus Dei« nicht ganz hat losmachen können. Auf Grund der Entstehung der ersten Seele, welche durch den Anhauch Gottes entstand, ohne daſs Gott etwas von seinem unteilbaren Wesen verlor, wird nun jeder Seele eine ihr von Gott bei der Entstehung verliehene Kraft beigelegt, wesensgleiche Abbilder durch ein analoges efflare zu erzeugen; diese Kraft kommt ihr als ein naturale zu. Die Richtigkeit des Gesagten ergiebt sich, wie aus dem stets betonten Wesensunterschied zwischen semen animale und corporale, so aus den Worten: Nonne sentimus aliquid de anima exire atque adeo marcescimus ? . . Dieses Entkräftetwerden soll nun in einem detrimentum lucis[2] bestehen, welches die Seele erfährt; noch deutlicher ist die Stelle: Fidelissima primordii exempla: de limo caro in Adam, quid aliud limus quam liquor optimus? Inde erit genitale virus (der körperliche Samen). Ex adflatu Dei anima, quid aliud afflatus nisi vapor spiritus? inde erit quod per virus illud efflamus.[3] So ist die erste menschliche Seele tradux spiritus; dieser Ausdruck bezeichnet gegenüber dem Materialismus und dem gnostischen Idealismus das richtige Verhältnis der Seele zu Gott; jede weitere Seele ist tradux animae; diese Bezeichnung drückt das richtige Verhältnis der Seele des Gezeugten zum Zeugenden und aller Seelen zur Seele des ersten Menschen aus; denn »ex uno homine tota haec animarum redundantia«.[4] Dieser Ausdruck hebt die Schwierigkeit natürlich keineswegs, sondern schlieſst sie ganz in sich, beweist aber nach dem Gesagten, daſs die Theorie Tertullians von dem späteren Generatianismus sich nur wenig unterscheidet. Wenn Augustinus fragt, ob es

[1] Epist. ad Optat. 190 c. 4. [2] De an. 27.
[3] L. c. [4] L. c.

nicht möglich sei, dafs in geheimnisvoller Weise mit dem körperlichen Samen ein geistiger sich vereinige, und sich nicht getraut, diese Frage weder zu bejahen noch zu verneinen, so unterscheidet sich Tertullian (abgesehen von der Körperlichkeit, welche er der Seele beilegt) von Augustinus eigentlich nur dadurch, dafs er das als wirklich hinstellte, dessen Möglichkeit dieser nicht zu verneinen wagte. Die Schwierigkeit ist im Grunde genommen bei beiden ganz dieselbe. Bei Augustinus lautet sie: Wie kann der Geist zeugen, da er doch einfach ist? bei Tertullian: Wie kann von der zwar nach Art eines Körpers ausgedehnten, aber doch einfachen und unteilbaren Seelensubstanz ein semen animale sich loslösen? Wenn Augustinus, um die Möglichkeit einer propagatio animae ab anima irgendwie zu veranschaulichen, als Bild das Anzünden eines Lichtes an dem anderen glaubte wählen zu können, so birgt dieses Bild dieselben Widersprüche in sich, wie der Tertullianische Ausdruck »tradux animae«. Der Unterschied zwischen beiden liegt, abgesehen davon, dafs Augustinus nur von der Möglichkeit spricht, darin, dafs Augustinus die Geistigkeit der Seele betonte und wahrte, Tertullian die Körperlichkeit der Seele zwar lehrt, aber doch die Einfachheit und Unteilbarkeit derselben gewahrt wissen will, als ob sie ein Geist wäre. Die Substantialität der Seele ebenso wie die Erhabenheit ihrer Substanz hat Tertullian nicht minder betont wie irgend ein Kirchenschriftsteller.

Für den hl. Augustinus bildete die Erklärung des Überganges der Erbsünde eine Hauptschwierigkeit, sich ganz und uneingeschränkt für den Kreatianismus auszusprechen. Auch Tertullian hat sich gefragt, wie die Thatsache zu erklären sei, dafs »Adam totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit«.[1] Diese Frage war, wenn auch nicht ausschlaggebend, so doch sicher mitbestimmend für ihn, als er seinen Traduzianismus aufstellte. Wir haben früher hervorgehoben,[2] dafs Tertullian diese theologische Frage richtig formuliert hat, sie ist bei ihm ähnlich gestellt wie bei Augustinus. Gott kann nicht Urheber, der Leib nicht Träger der Sünde sein. Es besteht aber ein Ursprungsverhältnis zwischen der Sünde Adams und der

[1] De test. an. 3. De an. 40. 41. [2] § 21.

Sündhaftigkeit der Nachkommen. Dieses Verhältnis hat seinen Grund in der origo naturalis aus Adam, in dem »redundare« des ganzen Geschlechtes aus einem Stammvater (vitium originis).[1] — Die einzige Erklärung, welche Tertullian zu geben weifs, und welche er ohne Zweifel für die genügendste und beste und gegen den Gnostizismus für notwendig hielt, lautet: Auch alle Seelen der Nachkommen stammen durch einen Zeugungsprozefs von der Seele des ersten Menschen her (redundant ex una). Dadurch erklärt sich die corruptio naturae; diese corruptio ist allgemein geworden für alle Menschen; sie pflanzt sich nämlich mit der menschlichen Natur fort, sie ist ein naturale quodammodo. Im Zusammenhange mit der Generationstheorie stehen deshalb die Kapitel 39–41 de anima, in welcher das »vitium originis« erörtert wird, und zugleich handelt es sich daselbst um eine Applikation des allgemeinen Grundsatzes über den Ursprung des Bösen auf den besonderen Fall der Sündhaftigkeit des Geschlechtes. Es sind auch wieder dieselben Gegner in der Frage nach dem Ursprung der Sündhaftigkeit des Geschlechtes zu bekämpfen, welche er in der Frage nach der Konstitution und Entwicklung der Natur bekämpfen mufste.[2] Am Anfang des Kap. 40 und am Schlufs des Kap. 41 tritt sodann der Gedanke hervor, wie der Reversibilität der Schuld eine Reversibilität der Gnade gegenübersteht.[3]

Für unseren Zweck genügt es, auf den Zusammenhang der Generationstheorie mit der Frage nach der Sündhaftigkeit des Geschlechtes aufmerksam zu machen. Der Gedankengang Tertullians ist kurz folgender. In einem sündhaften Zustande befindet sich vom Anfang seiner Entstehung an jeder Mensch und zwar auf Grund seines Ursprunges aus Adam. Dem origo haftet ein vitium an. Dieser sündhafte Zustand haftet principaliter[4] der Seele an; diese ist immunda, peccatrix. Es ist ungereimt und unmöglich, dafs diese Schuld der Seele dadurch herbeigeführt

[1] De an. 41. [2] Vgl. de an. 40 u. 41.

[3] De an. 40. Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur. De an. 41. Reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute. Vgl. adv. Marc. II, 15. Sicut gratia ita et offensa, ut per totum genus et gratia decurreret et offensa.

[4] De an. 40. Vgl. S. 211 Anm. 2.

wurde, dafs sie mit dem Fleische in Verbindung trat, als ob das Fleisch, die Materie, Princip und Träger des Bösen sei und es auf die Seele übertrage. Das Böse ist ein moralisches Übel und kann nur einer Substanz anhaften, die Verstand und freien Willen hat. Keine der Eigentümlichkeiten des Menschen beruht in dem stofflichen Substrat allein und für sich stehend betrachtet; das Fleisch kann ja gar nicht in Betracht kommen als etwas neben der Seele Stehendes, das aus sich Leben und Thätigkeit hätte, es kann nicht als eine andere Person gedacht werden, die für sich handelt und verantwortlich gemacht wird.[1] Das Fleisch ist alles, was es für den Menschen ist, nur durch die Seele, es kommt daher nur in Betracht als Instrument der Seele (suppellex, instrumentum in officia vitae).[2] Aber nicht die Seele allein trifft die corruptio, welche durch die Sünde eintrat, sondern den Menschen und deshalb auch den Leib, und auch diesen nennt er caro peccatrix;[3] caro peccatrix ist er infolge der Natureinheit. Wie in der Schuld, so ist es auch in der Gnade: sequitur animam nubentem Spiritui caro, ut dotale mancipium.[4] — Dieses Verhältnis der ganzen menschlichen Natur zu Adam drückt nun Tertullian, an juristische Termini sich anlehnend, durch den Satz aus: jede Seele sei in Adam eingetragen, bis sie in Christus über-

---

[1] De an. 40. Neque ita caro homo, tamquam alia vis animae, et alia persona.

[2] L. c. Wenn H. Mouchon (Exposition critique des opinions de Tertullian sur l'origine et la nature de péché. Strassbourg 1859 pag. 26 ff.) im Anschlufs an obige Darstellung Tertullians schreibt: »Il fait résider le péché absolument dans l'âme et ne considère pas le corps, que comme un instrument purement pasif«, und alsdann Tertullian den Vorwurf macht, er habe einen Dualismus ähnlich dem bei Marcion statuiert, er habe ferner nicht zu würdigen verstanden »l'influence immense, la pression constante exercée sur l'âme par les bésoins et les suggestions de la chair«: so ist dies ein Beweis dafür, was ein Schriftsteller wie Tertullian sich nicht alles gefallen lassen mufs. Mouchon reifst willkürlich auseinander, was Tertullian sich nur in der Einheit denken kann. Wie der Ausdruck: der Körper sei ein »instrumentum in officia vitae«, zu verstehen sei, ist früher (§ 19 u. 20) klargelegt worden; übrigens hat Tertullian selbst an der angezogenen Stelle seine Worte genugsam erklärt. Er war nicht nur berechtigt, sondern im Interesse einer vernünftigen Ethik gezwungen, zu konstatieren, dafs nur die Seele prinzipale Träger in der Sünde und dafs das Böse nur ein malum animae sein könne.

[3] De an. 40. [4] De an. 41.

tragen werde (censeri — recenseri).[1] Das juristisch-moralische Verhältnis, in welchem alle zu Adam stehen, dieses Enthaltensein, Eingetragensein in ihm, diese Solidarität des Menschengeschlechtes beruht darauf, dafs Adam principium totius naturae humanae ist, dafs alle späteren Menschen, die gezeugt werden, wurzelhaft in ihm enthalten sind. Jenes wurzelhafte Enthaltensein und den durch die Zeugung der Natur vermittelten Übergang der corruptio naturae, quae est natura alia quodammodo,[2] hat Tertullian nun dadurch erklären wollen und sich nur dadurch erklären können, dafs er auch die propagatio animarum ab anima unius durch einen der Zeugung des Körpers analogen Vorgang annahm. So schien ihm die Frage gelöst werden zu können, wie alle die Schuld des Einen erben durch den Ursprung aus Einem.

Hält man die angegebenen Gesichtspunkte fest und berücksichtigt man, welchen Gegnern gegenüber Tertullian seinen Generatianismus aufstellt, so wird man ihn ob seines Versuches, eine Frage zu beantworten, von welcher Spätere meinten, sie sei in undurchdringliches Dunkel gehüllt, nicht so anklagen dürfen, wie es meistens geschieht; man wird vielmehr anerkennen müssen, dafs er jene Frage in scharfer und richtiger Weise formulierte, um deren volle Lösung nicht blofs er, sondern viele andere hochbegabte Männer sich vergebens bemühten.[3]

§ 26. Schluss.

Die christliche Weltanschauung in Vergleich gebracht mit den Ideen, welche auch den philosophischen Geist des Altertums bewegt hatten, brachte eine Wertvorstellung des Menschen und besonders seiner Seele mit sich, welche alles, was das

[1] De an. 40. [2] De an. 41.

[3] Wenn der hl. Augustinus Ep. ad Opt. 190 c. 2 die Lehre Tertullians mit den Worten verwirft: »Nam et illi, qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri, quo perversius quid dici potest? Neque hoc Tertullianum somniasse mirandum est, qui etiam ipsum creatorem Deum non esse nisi corpus opinatur«, so hat er sich dadurch gegen jeden materialisierenden Generatianismus verwahrt, aber die Lehre Tertullians nicht richtig dargestellt. Den von Augustinus zurückgewiesenen Materialismus vertritt Tertullian nicht.

Altertum in dieser Beziehung kannte, weit hinter sich ließ. Es war somit naturgemäſs, daſs bei der Auseinandersetzung mit der alten Weltanschauung unter den Geistesprodukten, welche die wissenschaftliche Begründung und Verteidigung des Christentums zum Zwecke hatten, die anthropologische und speziell die psychologische Frage eine bevorzugte Stellung einnahm. Die erste christliche Psychologie, welche im Streben nach systematischer Auffassung und in selbständiger Weise innerhalb der lateinischen Kirche geschrieben wurde, ist diejenige, welche der Gegenstand unserer Abhandlung war. Wir sagen: christliche Psychologie; denn mit dem Bewuſstsein ging Tertullian an seine Aufgabe, daſs aus der inneren Wahrheit der christlichen Lehre ein neues Licht auf jene den Menschen selbst angehenden Fragen fallen werde, in welchen die menschliche Vernunft sich bisher unter vielfachen Widersprüchen versucht hatte. Von einem unversöhnlichen Gegensatze zwischen göttlichen Lehren und wissenschaftlichen Anforderungen hat er sich nichts träumen lassen. Er baut seine Seelenlehre auf dem doppelten Fundamente des Glaubens und der Vernunft auf, ohne beide zu identifizieren, wie er dies des öfteren und noch einmal am Schluſs seiner Schrift de anima hervorhebt.[1] Wir werden nicht zu weit gehen, wenn wir ihm den bewuſsten Plan einer christlichen Psychologie vindizieren, wenn wir auch gerne zugestehen, daſs es nicht in seiner Absicht lag und teilweise auch nicht in seiner Kraft, alle die Seelenlehre angehenden Fragen von den angegebenen Gesichtpunkten aus zu behandeln. Die Aufgabe Tertullians war in erster Linie eine apologetische; rein philosophische Untersuchungen anzustellen, war ein Gebiet des Erkennens, für das seine geistige Eigentümlichkeit weniger Geschmack zeigt; auch in seiner Psychologie zeigt sich deshalb die ganze Art des Apologeten und praktischen Mannes, der die psychologischen Fragen in die engste Beziehung zu den religiösen bringt; zu dieser Methode wurde er übrigens durch seine Gegner genötigt. Sind die Lösungen Tertullians auch nicht überall glückliche, findet sich auch manches Unerfreu-

[1] De an. 58. Ad omnem, ut arbitror, humanam super anima opinionem ex doctrina fidei congressi justae dumtaxat ac necessariae curiositati satisfecimus. Enormi autem et otiosae tantum deerit discere, quantum libuerit inquirere.

liche, so wird man darüber die positiven Resultate seiner Forschung nicht übersehen dürfen. Klar tritt vor allem die Einheit der Seele und ihres Lebens und die Einheit der menschlichen Natur hervor. Dies sind die beiden Angelpunkte seiner Psychologie, und mit grofsem Geschick hat er dieselben zu verteidigen gewufst. Viel glücklicher würden seine Resultate in mancher Hinsicht sein, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sich von dem stoischen Realismus loszumachen und sich zu der Erkenntnis eines geistigen Seins emporzuschwingen, welchem er, von der Wahrheit getrieben, immer nahe kommt, um dann, in banger Scheu vor gnostischem Idealismus, sich wieder von ihm zu entfernen. Das grofse Verdienst Tertullians bleibt bestehen, auch wenn man die Mängel und Einseitigkeit seiner Forschung und die Halbheiten anerkennt, welche ihm, der mitten in den Kampf hineingestellt war, bei seiner Polemik entschlüpften. Man wird übrigens gewifs nicht verlangen, dafs ein einziger Mann den ganzen Schatz heben sollte, welchen die Offenbarung, in Verbindung mit den Resultaten der griechischen Philosophie gebracht, darbot. Vieles wird ihm aber auch, wie wir glauben bewiesen zu haben, mit Unrecht zur Last gelegt.

Das ist das Verdienst Tertullians, dafs er als der erste nach einem deutlich erkannten und festgehaltenen Plane den Bau in Angriff nahm, den ein einzelner nicht vollenden konnte, an dessen Vollendung vielmehr Jahrhunderte arbeiten sollten. In mächtiger Geistesarbeit hat er nützliche Bausteine geschaffen und der Entwicklung in späterer Zeit tüchtig vorgearbeitet. Man kann sich den Worten Freppels anschliefsen: »C'est le mérite de Tertullien, d'avoir préludé aux travaux de l'avenir par un essai, qui restera un modèle, comme il avait été sans précédent.« [1]

Ehe Tertullian an die Arbeit ging, hat er Umschau gehalten auf dem weiten Felde der psychologischen Forschung, welches die alte Philosophie angebaut hatte. Ist seine Kritik oft schroff und manchmal ungerecht: schroff waren auch die Gegensätze, welche die damalige Welt bewegten, und in den Gnostikern sah er, und nicht mit Unrecht, Gegner, welche das Christentum seines Charakters zu berauben und in heidnische Religionsphilosophie umzugestalten suchten. Er selbst aber war

[1] L. c. II, 364.

ein Charakter, der weniger geneigt war, das Wahrheitsmoment anzuerkennen, welches in jedem Irrtum sich findet, als vielmehr alles schroff abzustoſsen, was sich der von ihm vertretenen Weltanschauung entgegenstellte oder entgegenzustellen schien. Übrigens ist seine Kritik selten grundlos. Tertullian braucht auch das Geständnis nicht zu scheuen, daſs er sich in vielen Punkten an das stoische System anschloſs. Durch die Behauptung der Gottebenbildlichkeit der Seele und der Einheit ihres Wesens, ja überhaupt durch den sittlich-religiösen und auch durch den kosmopolitischen Charakter des stoischen Systems waren vielfache Berührungspunkte gegeben trotz des prinzipiellen Gegensatzes. Hierin ist auch die Hochschätzung begründet, welche ein Mann wie Tertullian in einer Zeit, wo der Skeptizismus alles annagte, diesem System entgegenbrachte, abgesehen davon, daſs er als Apologet im Rechte war, den materiellen Wahrheitsgehalt, welchen die heidnische Weisheit aufgespeichert hatte, sich zu nutze zu machen. Zudem war zu seiner Zeit und besonders in dem stoischen Philosophen, welchen er von allen am höchsten schätzte, in Seneca, der Stoizismus in die Form der allgemeinen religiös-sittlichen Überzeugungen übergegangen.[1]

Es wäre lächerlich, zu behaupten, daſs die christlichen Denker von der Philosophie des Altertums nichts gelernt haben sollten, wie es eine Verkennung des Charakters der christlichen Religion ist, wenn man dieselbe ohne jede Beziehung zur Menschengeschichte auffaſst; es ist aber anderseits unrecht und eitle Ruhmrederei, wenn man die Selbständigkeit derselben dadurch glaubt herabsetzen zu können, daſs man auf den Zusammenhang mit Gedanken früherer Systeme hinweist, oder gar von einer nach rein subjektivem Geschmacke veranstalteten »Auslese« spricht. Die erste christliche Psychologie ist so wenig eine Auslese aus der Stoa, daſs von ihr das Wort ihres Verfassers gilt: »Ipsa per se traducitur disciplina, nec aliunde prodimur quam de bono nostro.«[2]

[1] Vgl. Zeller III, 1 S. 693 ff.; vgl. bei Stein I, 99 Note 172 das Urteil, welches Erasmus über Seneca fällte: si legas eum ut paganum, scripsit christiane, si ut christianum, paganice.

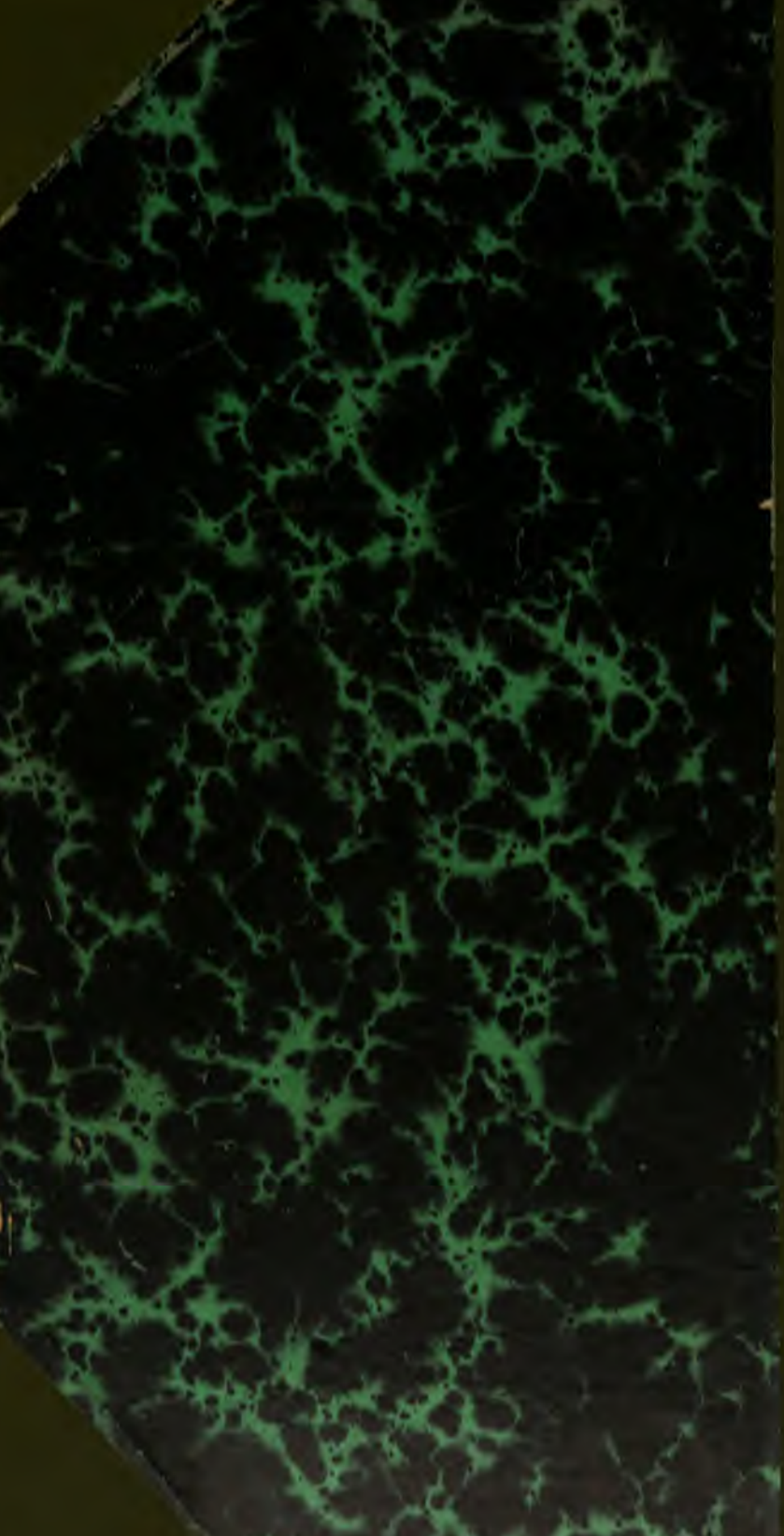
[2] Ad nat. I, 4.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

NOV 28 1966 58
RECEIVED
DEC 12 '66 -8 AM
LOAN DEPT.
JAN 16 1990
AUTO. DISC.
DEC 13 1989
AUG 09 1994
AUTO DISC CIRC JUN 13 '94

LD 21A–60m-7,'66
(G4427s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

U.C. BERKELEY LIBRARIES
C006815750

YC135769